

والقدر خیره وشره من الله تعالی

لله الحمد الکتاب مشتمل باسرار قدر منقسم بدو حصه حصه اول در حقایق القدر

و حصه دوم بمعارف القدر



مولفه فقیر حقیر میر سلامت علیخان غفر الله ذنوبه فدوی

نواب سید علیخان بهادر حیدرآبادی کرنولی نور الله مرقده

در مطبع خیر اورنگ آباد خجسته بنیاد بزیور طبع آراسته شد



سپاس بی‌قیاس شاهدی را است که از خمخانهٔ حسن ازل بکشودن نقاب اسما و صفات برچهره جمال به تجلی خویش بر خویش در آئینهٔ مظاهر متکثره جلوه‌گر است و ثنای قدسی اساس مشهودی را سزا است که از حجلهٔ غیب اول به تقاضای نور ابد زبهر نظاره کمال بظهور خویش بر خویش بلباس مختلفه و صور متنوعه جهان آراسته تا از هستی بی‌نشان نشانی دهد و بجان بیجان مشتاقان ازلی جان نوی دمد پس منشاء اصلی کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق حب ازلی و تقاضائی ذاتی آن شاهد معنی پرور را آمده و باعث امر ایجادی بکاف و نون انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون تعینات و شیونات صفاتی آن مشهود کرم گستر شده تا اینکه همه ذرات کونات پرتویست از نور اسما و صفات وی و او از آن بی‌پرواه و هستی همگی موجودات آئینه ایست بظهور جمال و کمال ذات وی و او از آن منزه با وجود جلوه‌گری از مرتبه گنج مخفی بمراتب کونی و کیانی در غیب اصلی الآن کما کان بنور مخفی و با وصف کثرت مظاهر و مجالی بمراتب خارجی بوصف ذاتی کما کان اسم لم یکن معه شیء ولیس معه شیء اثر اشاره حسنی این و آن محقق از جامی قدس سره السامی۔

ابیات

دران خلوت که هستی بی نشان بود — بکنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دوئی دور — ز گفت و گوی مائی و توئی دور

جمال مطلق از قید مظاهر — بنور خویشتن بر خویش ظاهر

دل آرا شاهدی در حجله غیب — مبرا ذات او از تهمت عیب

نه با آئینه رویش در میانه — نه زلفش را کشیده دست شانه

صبا از طره اش نگسسته تاری — ندیده چشمش از سرمه غباری

نگشته با گلش همسایه سنبل — نبسته سبزه اش پیرایه بر گل

رخش ساده ز هر خطی و خالی — ندیده هیچ چشمی زو خیالی

نوای دلبری با خویش میساخت — قمار عاشقی با خویش میباخت

ولی زانجا که حکم خوبرویست — ز پرده خوبرو در تنگ خوئیست

نکورو تاب مستوری ندارد — چو در بندی سر از روزن برآرد

نظر کن لاله را در کوهساران — که چون خرم شود فصل بهاران

کند شق شقه گل زیر خارا — جمال خود کند زان آشکارا

ترا چون معنئی در خاطر افتد — که در سلک معانی نادر افتد

نیاری از خیال آن گذشتن — دهی بیرون ز گفتن یا نوشتن

چو هر جا هست حسن اینش تقاضاست — نخست این جنبش از حسن ازل خاست

برون زد خیمه ز اقلیم تقدس — تجلی کرد بر آفاق و انفس *

ز ذرات جهان آئینه ها ساخت — ز روی خود بهر یک عکس انداخت

زهی جمالت او به نمود روی ۴ هر جا خواست از وی گفتگوی

بالجمله موجود بوجود وی که وجودش عین حقیقت بر وجود او نه زاید بر ذات او و همه وجود از وجود وی پیدا و موصوف بصفاتیکه صفاتش عین ذات نه غیر ذات و نه از ذات او جدا و همه مظاهر اسما و صفات وی هویدا من حیث هو الظاهر ظاهر یکه باطن همه اشیا و ومن حیث هو الباطن باطنیکه ظاهر همه اشیا ع حق بجان اندر نهان و جان بدل اندر نهان ای نهان اندر نهان اندر نهان اندر نهان پس میان واجب و ممکن نسبت خاص همچو نسبت دریا و قطره که وجود نیست یکتا به اسم جدا و همه ول عدد و تعلق است خاص همچو تعلق صفت با موصوف و اسم با مسمی که عین من وجه و غیر من وجه جامی رح

رباعی

ای در همه شان تو پاک از همه شین
نی در حق تو کیف توان گفت نه این
از روی تعقل همه غیر اند صفات
با ذات تو از روی تحقق همه عین

وبا این فرق آن و این هوید الیس کمثله شی احدا که بزرگتر است

قطعه

معلوم شد اکه ازل غیر خداست
هم خارج و هم بعلم بیدان که جداست
این آن نبود یقین و آن این نبود
این این زازل باشد و آن آن بخداست

قضا و قدر سریست از اسرار ازل میان خالق و مخلوق و رازق و مرزوق و رحمت و غضب نسبت کرا رمزیست از رموز ابد میان حاکم و محکوم و آمر و مامور قاهر یکه قهر او توام بلطف او ماه اگر بخشد فضل او و گر نه بخشد عدل او کسی را از آن نه مجال چون و چرا و نه جای چنین و چنان اندر آن رو اینجا زبان او ران قلم خود در اشکسته اند این شکسته زبان را چه یارا که بحمد و ثنایش پردازد و به تمامی افصح الفصحا علم فصاحت

افحم

دیباچه

الحمد لله همچو من بی زبان را آن دستگاه کجا که لب بسپاسش گشاید سپاس و قیاس ثنا بجا آ
و زبانی که تو دانی و خاموشی سزای عجز ماست توانی که ثنای ترا تو توانی لیس در پیشگاه عجز عن درک
الادراک عین ادراکست ولا احصی ثناء عین ثنای تو از جامی رحمة الله علیه —

رباعی

آنجا که کمال کبریائی تو بود | عالم نمی از بحر عطای تو بود
ما را چه حد حمد و ثنای تو بود | هم حمد و ثنای تو سزای تو بود

درود نامحدود بر شاهد الوجودی که از خمخانهٔ حسن ازل از همه اول جرعهٔ جام وحدت که بنقد حقیقت الحقائق
محمدیست وصلوات نامعدود بر عارف الوجودی که از نور شهود لم یزل از همه افضل حلهٔ بار امانت که کشید
یکانا وجود احمدیست صلی الله علیه و آله و سلم بقول مولانا نظامی رح سه گذر بر سر خوان
اخلاص کرده هم او خورده و هم بخشش خاص کرده انسان ضعیف البنیان ببرکت آن ذات ذیشان
متحمل بار امانت انا عرضنا الامانة و مستوجب اکرام خلافت انی جاعل فی الارض خلیفه گردیده
و بطفیل آن ستوده صفات بچاشنی سوال الست مراخور بجواب قالوا بلی درآمده ورنه این کجا
و این نوازش کجا بس آن ذاتیست آینهٔ شهود حسن ازلی و وجودیست گنجینهٔ اسرار
لم یزلی صورت حضرت واحدی احدی جامع کمالات کیانی و الهی اول الخلق آخر التکوین کما قال علیه السلام
کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین —

قطعه

آنچه اول شد پدید از جیب غیب | بود نور جان او بی هیچ ریب
بعد از آن چون نور مطلق زد علم | گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک قلم از نور پاکش عالم است | یک قسم در ثبت است و آدم است

نور او چون اصل موجودات بود ‌ ‌ ذات او چون مظهر ذات بود

واجب آمد دعوت هر دو جهان ‌ ‌ دعوت ذرات پیدا و نهان

عالم علم الاولین و الآخرین افضل الانبیاء والمرسلین حقیقت الحقایق جمله عالم جان عالم و آدم وانا نبی
قدم مبرا از نقایص عدم احمد مجتبی محمد مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم - نظم داشت
چشم سرش چو دیدهٔ سر روشنائی ز کحل ما زاغ البصر چون بنظارهٔ جهان برافراشت
هر بد و نیک را که دید شناخت ‌ کانچه نیک از خصایص قدم است ‌ آنچه بد از نقایص عدم است
گفت الخیر کله بیدیک ‌ لکن الشر لا یعود الیک ‌ و بعده سلام مقدس حسام علی وارث
علوم و مقامات و احوال مصطفی در عرصه شجاعت مصدر دریای ولایت ولی و وصی نبی قالع
خیبری فاتح باب علم لدنی خاتم الخلفاء علی المرتضی قال النبی صلعم من کنت مولاه فعلی مولاه
وانا مدینة العلم و علی بابها و علی ذریة الطیبة و اهل بیته الطاهرة اعنی قرة العینین الامامین الهمامین السعیدین الشهیدین
الحسن والحسین صلوات الله وسلامه علیهم و علی ولدهم امام المسلمین حضرت امام زین العابدین ثم علی
حضرت امام محمد باقر ثم علی حضرت امام جعفر صادق ثم علی حضرت امام موسی کاظم ثم علی حضرت امام
علی موسی رضا و علی بقیة الائمة و خلفائهم سیما علی سیدنا و شیخنا الشیخ عبد القادر الجیلانی الحسنی
الحسینی و علی سایر الخلفاء من سلسلة العالیة القادریة رضوان الله تعالی علیهم اجمعین حتی علی مرشدنا
و مولانا سید جعفر علی شاه قادری و سید علی شاه قادری رضی الله تعالی عنهما که بتوسل ارواح
طیبهٔ ایشان استعانت و امید اجابت دعای هذا است شعر الهی خلصنا عن الاشتغال بالملاهی
وارنا حقایق الاشیاء کما هی + رباعی یا رب برسالت رسول الثقلین + یا رب بغزا
کنندهٔ بدر و حنین + عصیان مرا دو حصه کن در عرصات + نیمی بحسن ببخش و نیمی بحسین +
اما بعد بندهٔ هیچمدان امیدوار غفران سید سلامت علی خان الممتاز بفرزندیت مجازی و المفتخر

بعد

دیباچه

بعد بیعت معنوی مولای و قبله‌گاهی ملقب بالقاب امیر فقرا و فقیر امیر حضرت سید علی شاه قادری
المعروف به سید علی خان بهادر کبر لونی جعل الجنة مثواه و نور الله ثراه و المشرف به بیعت
و ارادت مرشدی و مولائی حضرت سید جعفر علی شاه قادری المخاطب به سید جعفر علی خان
بهادر انار الله برهانه و نور الله مضجعه ابن آن عارف بالله حقیقت آگاه سیدی و جدی حضرت سید اصغر علی
شاه قادر المشتهر به سید اصغر علی خان بهادر هر دو مرحومین مغفورین جمعهم الله بجوار رحمته و غرقهم الله فی بحار
رویته که از فقرای صاحب دل و امرای ذوی المرتبه بودند به تفصیل ذکر این حضرات قدسی صفات
در خاتمه این کتاب خواهد درآمد ان شاء الله تعالی بخدمت ارباب دانش و اصحاب بینش عرضه
میدارد که اگرچه این کتاب بظاهر اسباب فهرست طولانی و شیرازه الیست از اوراق
پریشان خیالی این فانی فاما این نقطه ایست از بای بسم الله کتاب صمدانی و مرکز دائره
نفس رحمانی که واقف اسرار ربانی و عارف رموز یزدانی بایزید ثانی اعنی قبله‌گاهی و مرشدی
و مولائی بمن فقیر حقیر سینه بسینه که بخشیده همان نقطه از دلم بصورت الف برآمده و الف
به صورت حروف متشکل گشته و حروف مفرده بترکیب بعضی با بعض الفاظ مرکبه گردیده
و الفاظ مرکبه بلوازم اضافات کلمات شده و کلمات از اضافات و معنویات بتداخل
البعض علی البعض مقاله و مقاله بترتیب ترکیب بعضی با بعض بصورت کتاب هذا برآمده است
که در اجمال همان یک نقطه است که آنرا نکته هم تعبیر کنند که العلم نکتة او نقطة درآمده
وجه تسمیه الا بظاهر الصواب جهة تالیف و ترتیب این کتاب عرض داده و وجه نسبت او لاکه هرگاه
این فقیر حقیر از تالیف کتاب موسوم به تحفه اثبات التقدیر و التدبیر فارغ گشت بغور
آنکه این لفظست که بمعنی [illegible] بر زبان خاص و عام مستعمل و معروف است
بطوریکه بعضی از تدبیر اقرار داده اند و از تقدیر انکار و بعض از تقدیر اقرار داده اند و از تدبیر [illegible]

وبعضی تدبیر و در اصل داشته تدبیر را مقدم بر تقدیر شمارند و بعضی تقدیر را
تدبیر پس منظور شد که اصل این اختلاف دریابم که چیست و معلوم سازم که حق
بجانب کیست بتوفیق رب ودود نائید پیشوایان این هیچ مطلب هر قدر که عقل
فهم یارم شد و توفیق رفیق مددگارم بقدر ضرورت و امکان به تحقیق و تفتیش [illegible]
یاران موافق و محبان صادق خصوصاً از بزرگانم حضرات ماموصاحبان غلام مصطفی خان
و سعادت علی خان ابنان محمد نور اد رخان تندوزی بن محمد قائم خان جمعدار تندوزی
کرنولی باعث آن شدند که آنرا از بهر معلومات دیگران عموماً و بهدایت آیندگان
خصوصاً ضرورت آن بیشتر است که بترکیب کتابی ترتیب دهم باشد که پس
آیندگان بتوفیق و تائید خدای کریم بر راه مستقیم در آیند و از راه ضلالت دور و چراغ
هدایت نزدیک باشند والله الموفق والمعین پس بدین مصلحت بامتثال الامر فوق
الادب عن التائید والتوفیق من الرب منه البدایه والیه النهایه در اندک
مدت بمقام حیدراباد صانها عن الشر والفساد در سنه ۱۳۰۶ هجری نبوی ترتیب
پذیرفت و بدو حصه و چند تا مقاله تکمیل گرفت فاما از انکه لفظ تدبیر شامل است
جمیع تدبیر انفرادی و اجتماعی را فلهذا به ضمن آن در حصه اول همه اخلاق و آداب و اقسام
حکمت و صناعت و تمدن و معاشرت بیان ساخت و در حصه دوم بطور نظیر از
احوال بعض سلاطین هند و دکن مختصر آورد و بعضی از تدابیر و حکمتهای اهل فن هند و مخبر
نمود بالجمله وقتیکه آن مجموعه تکمیل رسید اتفاقاً از فرید الدهر وحید العصر عقده کشای
معانی محقق طوسی ثانی صاحب سفر در وطن مالک خلوت در انجمن هوشمند هوش جم
و نظر سنج نظر برقدم جناب افتخار علی شاه قادری چشتی المتخلص به وطن سلمه الله

ذو المنن

ذوالمنن ملاقی گشتیم و روی طلب و اراده در طریقهٔ حقیقیه بهشتیم از آن حضرت آوردم و مقاله اول و دوم را بنظر اصلاح و افاده بمسامع فیض مجامع رسانیدم بعد استماع ارشاد شد که تقدیر و تدبیر خیر و نسبت از دفتر جبر و قدر و بحثی است از قضا و قدر که مسئله لاینحل است هر چند درینجا باحتیاط تمام موؤ اساختی و از تفصیل باجمال داده سخن دادی اما این تقریر تشنه و این مقاله ناتمام است تا آنکه تفصیل این اجمال نگردد و بحل مسئله جبر و قدر نپردازد و فرمودند که این مسئله را بطریق ارباب حقایق و معارف باید نوشت نه بطریق مناظره و مجادله بدلائل عقلیه و نظریه و نظیراً رساله بمن دادند که هر چند صاحب رساله از بحث و مباحثه اندرین مسئله با دلائل معقوله و منقوله دقیقه اندران رساله نگذاشته فاما ارشادات اهل معارف و کنایات اهل حقایق دیگر است و مناظرات و معارضات دیگر و سلی این کم بضاعت و نااهل را اندرین راه کجا آن دستگاه که درپی چنین امر سترگ درآید و من کم مایه و بی سر و پا را چه یارا که اندرین کلام بزرگ سفت و رزد بوجه همین کم مایگی و بی بضاعتی با ثبات تقدیر و التدبیر چندان احتیاط ورزیدم که از بحث جبر و قدر اغماض و بحکم اذا ذکر القدر فامسکوا ازان بحث و مباحثه اعراض پذیرفتم که این بحریست ناپیدا کنار و سریست از اسرار کردگار و اندرین اسرار عرصهٔ عبارة تنگ و پای اشارت لنگ و بمقابلکه صاحب گلشن راز میفرماید



درین ره انبیا بعد از پس و پیش نشانی داده اند از منزل خویش

اندران زبان قیل و قال گنگ و ازان اندیشه دریا و نهنگ جهد سکوت از بهر
اولی بفحوای من سکت سلم و من سلم نجی مگر اکنون بارشاد حضرت موصوف
اندرین کوشش درماندم که عارفان حق آگاه و کاملان معارف دستگاه هرچه
ازین اسرار خبر داده باشند بدست آرم و ازان هدایت یابم و امدادی بدان
بخواهم در بادی النظر بخیالم گذشت که مسئله جبر و قدر دائر و سائر میان
دو وجود است یکی وجود خالق و دیگر وجود مخلوق و نزد عارفان حقایق آگاه
و محققان معارف دستگاه بجز وحدت الوجود وجودی نیست و بجز همه اوست
ثبوتی نشده چرا در بند خیال این مسئله او فتاده باشند و بمناظره و مکابره آن
پرداخته بهمین خیال اشتغال این امر محال دانسته پیش حضرت عذر در پیش کردم
حضرت بنظر همه دانی که جامع علم برهانی و وجدانی اند مرا راسته نمودند
و بحواله کتب مثل مثنوی معنوی و احیاء العلوم و مثلهم رهنمونی کردند که از
اهل حقایق کسی نباشد که این مسئله را یکجا نموده در کتاب و رساله نوشته
باشد اما بطریق حقایق و معارف بکنایه و اشاره نه بطور مناظره و مکابره مثل
رسائل مذکوره بل بمقامات مختلفه کسی در علم عقاید و کسی در باب توحید
و کسی در کسب و توکل و کسی در صبر و رضا و کسی در خوف و رجا و کسی
در استعانت و دعا آورده اند بعد ازین اشاره بحکم این بشارت همین جهت
و خیالم درست شد که هر که پیش ازین در فکر بوده دشوار میدانسته از انبر
این ارشاد چند آن آسان و صورتی که در آیینه خیال محال میدیدم روی کار چنان
نمود که فوراً بحکم الامر فوق الادب باقتثال امر پیر و مرشد و کمر همت را بحبل المتین
فکل

و بنا بجه

بتوکل برب ستم بتائید غیبی و مدد باطنی چنین مؤید شدم که در سنه ۱۲۸۱ هجری آغازش کردم و اکثر مقامات بمسامع فیض مجامع حضرت موصوف در آوردم بالجمله اتفاقا

بیت

هر کاری که همت بسته گردد
اگر خاری بود گلدسته گردد

بجائے رسالۂ مختصر کتاب طویل جمع آمد و بجای یک باب بسا ابواب به تفصیل مجتمع گشت ولیکن از عوارض اتفاقی و موانع عارضی تکمیلش در حیز ربا باد ممکن نشده بفحوای کل امر مرهون باوقاتها در شهر اورنگ آباد خجسته بنیاد به فضل رب العباد باوجود کثرت مشاغل سرکاری و لحوق عوارض جسمانی و روحانی در سن یکهزار و سه صد و ده هجری نبوی و یکهزار و سه صد و چهار فصلی بتکمیل این مجموعه و تتمیم این مقاله پرداخت باقی ماند وجه دوم و آن اینکه چون که عمر ناپایدار را بقائے نیست و انفاس باقیه را ثباتی نه لهٰذا درینحالت آنچه اندرین مدت از کلمات طیبات از اکابر دین و بزرگان اهل یقین اندوخته خصوصاً از ارشادات سراپا برکات مرشدی و قبله گاهی تحریراً و تقریراً حاصل کرده اگرچه بذات خود ازان انتفاعی و تمتعی برداشته فاما از برداشتن تمتع این ناکس آن کلمات و ارشادات مقدس از انتفاع و تمتع ذاتی خالی نباشد همراه خودش بردن و دیگران را ازان محروم گذاشتن مصلحت ندیدم خصوصاً بحق پسران کم سنان سید احمد علی خان و سید علی خان خانکه دستور دنیا است که ذخیرهٔ دولت و خزینهٔ ثروت پدران به پسران میگذارند چون که نزد این فقیر نه ذخیرهٔ دولت دنیوی بود و نه خزینهٔ ثروت عارضی

که از بحر اوشان بگذرم پس همین دولت ابدی و ثروت سرمدی که از پیشوایانم
نقلا بعد نقل بمن رسیده است خواستم که بوسے دہم اما بتقاضائے سن سال
امیدی نیست که ازین اسرار در خیال ارند و فائده ازان برداشتن توانند و تا فهم و
فطرت آن معلوم نیست که من کجا و این کلمات کجا پس مناسب معلوم شد که مانند
خرقه پاره پاره دوخته و همچو مرقعه قطعه قطعه اندوخته حواله اوشان سازم شاید بدین خیال
که اندوخته پدر بود است التفات بدان ورزند و مفید مدعائی خود شمارند
بشرطیکه یاوری بخت حصول این تحت بقسمت اوشان باشد و هم توفیق
رفیق از حق سبحانه شامل حال شان گردد و رهبر کامل بدست آید هر آئینه تائید
ارواح بزرگان هدایت یابند و بقدر فهم و فطرت ازین گنج دولت بهره بردارند
و بر الفاظ و معنی صوری اکتفا نکرده بمعنی حقیقی دررسند ـ ما علینا الا البلاغ ـ
و مصلحت دیگر اینکه بدیدن آن شائقی بطلب و ارادت و آگهی بزید معرفت
صاحبدلی به لطف و مسرت ازین کلمات طیبات برسد و دعائے خیر بحق
این ناکس کمتر از مور و مگس بخلوص و اخلاص بفرماید و آن به هدف اجابت در
رسد موجب مغفرت این عاصی گردد که سعدی علیه الرحمه مے فرماید ـ

ابیات

بماند سالها این نظم و ترتیب	زما هر ذره خاک افتاده جائے
غرض نقشی ست کز ما باز ماند +	که هستی را نمی بینم بقائے
مگر صاحبدلی روزی برحمت	کند در کار این مسکین دعائے

مصلحت سیوم آنکه هر قدر که از کلمات بزرگان دین و ارشادات اصلیین
و کاملین

و کاملین اند این مجموعه جمع آورده است باشند که از وسیله آن بزمره محبان
و معتقدان ایشان پیوندند و بگروه زله برداران خوان نعمت این منعمان برسد
و از منتسبان این صاحب دولتان و از مقتبسان انوار این برگزیدگان و قدسی نفسان
در آید که گفته اند با صفای کلمات طیبات صاحبدلان و بمطالعه احوال ارباب کمالان
اگر مخنث باشد مرد گردد و اگر مرد است شیر مرد و اگر شیر مرد است فرد
صدق من قال الجمله از این اجماع و ترکیب غرض اصلی و غایت ولی افاده و
استفاده است نه اظهار و افتخار بقول حضرت صوفی سرمد رحمه الله

رباعی

در عالم شوق قیل و قال دگر است   از طور سخن بیاب حالم دگر است
سودا زده صورت معنی هستم   فکرم دگر و راه خیالم دگر است

القصه این مجموعه کلمات طیبات از کتب متعارفه کبرای دین متین و پیشوای
علم الیقین مثل کیمیای سعادت و احیاء العلوم مولانا غزالی و فصوص الحکم
شیخ محی الدین ابن عربی و لوایح و لوامع و شرح رباعیات و عقاید منظومه
مولانا جامی و نقد النصوص فی شرح الفصوص از مولانا جامی و مثنوی مولانا روم
و اخلاق ناصری و رساله جبر و قدر و اوصاف الاشراف محقق طوسی
و تفسیر فتح العزیز مولانا شاه عبد العزیز دهلوی و شرح عقاید منظومه سرمد
میزان التوحید حضرت مخدوم صاحب ساوی و کلمة الحق مولانا عبد الرحمن
لکهنوی و از ملفوظات ایشان موسوم بانوار الرحمن و جواهر الحقایق
مولوی شیخ محی الدین دهلوری و هدایت الحکمه و شرح فتوح الغیب مولانا

عبدالحق دهلوی و از مصطلحات مفتاح الحقائق فی کشف الدقائق و باب الفتوح فی
احوال الروح و ترجمه احیاء العلوم مذاق العارفین موسوم مرات العارفین حضرت
امام عالیمقام جناب امام حسین علیه الصلواة والسلام و فتوح الغیب و کلام ربانی
حضرت محبوب سبحانی شیخ عبدالقادر جیلانی علیه السلام و دیگر رساله ها ی
بزرگان دین وارشادات واصلین و کاملین رضی الله تعالی عنهم اجمعین۔
پاره پاره ازین خرقه دوخته و رقعه رقعه اندرین مرقعه اندوخته
به هیئت گدائی صورت نوعی گرفته است پس این مجموعه اسرار را موسوم
بحقائق والمعارف القدر بگردانیدم و در دو حصه منقسم ساختم حصه اول الحقائق القدر
و حصه دوم بمعارف القدر و هر یک حصه مشتمل است به چند مقاله که هر یک
مقاله بجائے خود رساله ایست مختصر بفن خاص و بضاعت خاص و به شرح خاص
منحصر از انجا که مقصود ازین شرح و بیان توضیح و تلویح سر القدر است۔
بطریق علمائے ایمانی و هم بطریق علمائی وجدانی لهذا در تقسیم حصص
رعایت آن داشته شد که در حصه اول بطریق علمائے ایمانی بیان کرد۔
و در حصه ثانی بطریق علمائے وجدانی بنوعیکه پس از بیان متعلقات امر که
در حصه اولین هر جا که بحث سر القدر در آمده در انجا بتوضیح اشاره
نموده ام و در حصه دومی هر جا که بحث سر سر القدر رفته به تلویح کنایه
ساخته تا هر کس که بدیدن متعلقات اغماض کند از توضیح و تلویح شرح
سر القدر و سر سر القدر را در یابد پس تفصیل مطالب این حصص
و مقالات و تشریح این توضیح و تلویح اسرارات از فهرست ذیل ظاهر شدنیست

کتاب

کتاب الحقایق والمعارف القدر

نمبر شمار	نمبر مقاله	فهرست مضامین حصهٔ دوم معارف القدر
۱	۲	۳

مقاله

مخفی مباد که بوقت تالیف و ترتیب این کتاب اکثرین احباب را اصرار آن بود که بزبان اردو آید تا که اندرین زمان دانای فارسی زبان کمتر و بینای اردو زبان بیشتر است هرکس ازان افاده تواند و فهم آن برآن آسان بود اما بخیالم گذشت که این مجموعه نه از نقل و حکایت است و نه از افسانه سرور و مسرت و نه از دیوان و غزل است و نه از قسم هزل و اندرین نه از مذهب و ملت کاریست و نه باثبات یکی و تردید دیگری گفتاری و نه قانون سیاسی است و نه ریاضی و نه دستور ملکی است و نه مالی و نه از ناول و قصص است و نه از تواریخ سلاطین

ملک وخصص تا عام دلچسپی ازان پیدا شود و بهر کس لطف و مذاق آن هویدا گردد و بلکه ایک مقدمه اسرار است که طالبان وشایقان این فن بیشتر بس کمتر درین زمان بگوئی که معدوم تر الا صاحب شوق و ذوق ـ ابجر زما بکه باشد مسلی بدان واجب و بشرط فهم و فطرت ازان ذوقی و اثری مستوجب ذیضوری در اثر نتیجه این و آن برابر بود لهذا بزبان فارسی نفیس بعبارت صاف وسلیس بطرز ساده بغیر تکلف مسجع و مقفه و بلا هرج تشبیه و استعاره در آوردم اکنون این ناکام بخدمات اهل سخن و ارباب این فن باوب تمام و باعتراف عجز و قصور ما لا کلام التماس مینماید که اگرچه مشهور است که صاحب تصنیف هدف تیر ملامت و صاحب تالیف موجب خلش خار ملالت میگردد نا تا خاکسار لجا سزائی این کار که اندرین گفتار بدامن دل اندیشه این خار در آرد که نه لیاقت تصنیف دارد و نه صلاحیت تالیف بل از کلمات کبرائی دین و ارشادات عظمائی اهل یقین همچو گل چین از گلشن ارباب کمال و از چمن اصحاب قال و حال گل بگل و ورق بورق چیده این مجموعه را مثل گلدسته پیش نظار گیان این اوراق و شایقان پر اذواق بسلک گذارش و در حلقه نگارش در آرد تا این متصف بعجز و معذرت و معترف به قلت بضاعت این صناعت را از میان بر داشته به چشم انصاف نضارت تازه و نزهت بی اندازه بگیرند و بوئی این گلدسته همچو عطر مجموعه بمشام جان و دل پذیر برند که گفته اند



چو دانی که معشوق گو بنده چیست　　　ببین ای برادر که گو بنده کیست

بنماید

نشاید بدین قدر گوهر شکست ... که از دست بی قدر آید بدست

کسی افتد در اعجاز قرآن شکی ... اگر خواند بیشش بی خبر کودکی

عادت اهل الفن است که قدر سخن بقدر صاحب سخن بسنجند و نقاد جوهر سخن بمقدار سخن یعنی سخنیکه در خور بانزید است اگر همان سخن از عبید بیش برآید قدر آن بیفزاید که سعدی علیه الرحمه می فرماید۔



مرد باید که گیرد اندر گوش ... گر نوشت است پند بر دیوار

و ظاهر بین ظاهر سخن را می بیند و قشر آن در یابد و باطن بین باطن سخن را می بیند و بمغز آن در رسد پس ناظرین و شائقین این سخن را نباید که باسم ناکس در بادی النظر از آن اغماض نمایند و بدان اعراض ورزند بل به بینند که این سخنان از زبان آنانست که کلام شان کلام حق لاریب و لسان شان لسان الغیب و اندر ان این متصدی اوراق را بجز منصب ترجمان بیش نیست و سوای نظم و ترتیب دیگر کار ان هیچ نه تا هم ملتجی که بمقتضای بشری آنچه سهوها و خطائی بینند بقلم اصلاح در کوشند و در میزان امتحان عیب و هنر را در پله انصاف برابر سنجیده بر محاسن چشم رحمت بگشایند و معائب را بنظر عنایت به پوشند و تحقیقکه این عاجز از عجز خود معترف و به قصور خود متصف است در عفو قصور دریغ نورزند و شیوهٔ عیب جوی و عادت بدگوی را مر عیب جویان و بدگویان بسپارند و سیرت ستاری و صفت چشم پوشی را اختیار سازند اگر به نسبت خیر هر بدی و عیبی را که بینند بمصداق الدال علی الخیر کفاعله

به اصلاح لفظی و معنوی بپردازند و اگر امری از صواب در نظر گذرد به دعای خیر یاد کنند توفیق رفیق باد بالنون والصاد آمین رباعیات دعائیه جامی علیه الرحمه

رباعی

یا رب ز می محبتم جامی بخش ✤ وز ساغر دولتم سرانجامی بخش
کامم ز تو جز غایت ناکامی نیست ✤ ای غایت کامها مرا کامی بخش

رباعی

یا رب به حریم نیستی بارم ده ✤ باشد که شود ز نیستی کارم به ✤
مختار نه مجبور در راه فنا ✤ سر بر قدم احمد مختارم نه ✤

بطفیل حبیبه صلی الله علیه و آله و اصحابه و سلم. تنبیه: بر سخنوران و اهل بینش مخفی و محتجب مباد که هر تصنیف و تالیف را هر علم و فنی که باشد سه چیز ضرورست یکی تعریف آن علم و فن که آن کتاب مخصوص بدان است دوم موضوع که از آن در آن علم و فن یا در آن کتاب بحث کرده شود سوم غایت که نتیجه آن علم و فن و یا آن کتاب باشد پس این کتاب مبنی بر مقامی که بود غیر از علم عقاید نخواهد بود که تعریفش ظاهر است و اگر بلحاظ موضوعش دیده شود مخصوص بیک علم و فن نیست که تعریفش جامع بافراده و مانع بدخول غیره باشد و موضوع این کتاب حقایق و معارف قدر است که بسه نوع بیان رفته یکی از عبارة القدر ثانی سر القدر ثالث سر سر القدر و غایت این کتاب بجز علم صواب و عمل صالح نباشد که غایت همه غایات و نهایت همه نهایات است والله اعلم بالصواب حصه اول موسوم بحقایق القدر پس این حصه مشتمل بر سه مقاله

مقاله

مقاله اول در ایمان بالقدر

مقاله اول در ایمان بالقدر

بدان که قدر در لغت بفتح اول وسکون ثانی عزت وبزرگی وبزرگ داشتن
واندازه چیزی کردن وبه معنی قضا وحکم کلی مجمل الهی در روز ازل و
اندازه کردن خدای تعالی برای بنده که مرادف تقدیر است وبعضی بمعنی
مساهم وشریک نیز نوشته اند پس در ایمان بالقدر بمعنی اول اگر گیرند
چنین باشد که بر عزت وبزرگی او تعالی ایمان داشتن وبزرگ پنداشتن
پس این ایمان عام است که اندران مومنان ومشرکان تمام مشترک
میباشند وبمعنی ثانی که بر حکم کلی الهی اعتقاد داشتن است که هرچه در ازل
آنچه بحق بندگان مقرر یافته همان بظهور رسیدنیست خواه بتدبیر باشد خواه
بغیر تدبیر نه کلی را اندران دخل است ونه جزئی را اندران مدخل . این ایمان
خاص است اما مشرکان را چه بل اکثری مسلمان را اندران لغزش
واقع - وبمعنی سوم که مساهم وشریک باشد این ایمان مخصوص مشرکان
وکافران است که مخلوق را بخالق مساهم گردانند وبدان پرستش دیو وبت
وآب وآتش وغیره می سازند ومسلمانان این قوم را واجب القتل میدانند
اما مسلمانی که از معنی دوم بمعنی سوم می پردازند یعنی که جمله افعال وحرکات خود را
از خود میدانند وقسمت وروزی خود را از تدبیر وسعی خود می انگارند ویا از
انعام منعم مجازی می شمارند . گویا که خلق را با خالق مشابه ومقابل میگردانند
چنانچه قدریه واهل مشرب قدریه را ست اما کسی که بر ایمان بالقدر
راسخ بود اگر از شرک جلی دور باشد از شرک خفی واخفی هم دور باشد

و اطلاق کفر بالمعنی برایشان چرا صادق نباید تو گوی که این قوم از قدر انداز
بقدر مشترک داخل و از زمرهٔ مومنان بگروه مشرکان شامل میگردد —
بدان است که ایمان بالقدر در ترتیب ارکان ایمان اگرچه بمرتبهٔ ششمی
واقع است اما بلحاظ معنی قدر که مذکور شد بمرتبهٔ اول تواند پنداشت
و بسبب نقص ایمان بالقدر در ایمان مطلق نیز ناقص توانند انگاشت —
که از مرتبهٔ اول تا بمرتبهٔ سادسه رسیده باز از مرتبهٔ سادسه بمرتبهٔ اول اعاده
می سازد گویا که در ایمان هنوز بمرتبهٔ اول است نظر برین ایمان بالقدر از اهم مهمات
امور ایمانی است و در اصطلاح قدر حکم کلی الهی در حق مخلوقات که در زمان
و اوقات مقرره مطابق حکم قضا بتدریج ظهور و وقوع می یابد و حکم قضا آنکه
دفعتاً واحداً واقع شده باشد پس فرق میان این و آن آنکه قضا بمنزلهٔ
تفصیل است و قدر باجمالها و قضا اول باشد و قدر بعدها و آن آمر باشد
و این مامورٌبها و نزد بعضی بضد آن یعنی قدر اول و قضا من بعد و آن
بالتفصیل و این باجمال بای حال قدر در ایمان بالقدر به همین معنی اصطلاحی
است اکنون معنی ایمان مطلق را دریابید که ایمان عبارت از اقرار باللسان
و تصدیق بالقلب است و اقرار لسانی حکایت از ایمان باشد نه اصل
ایمان چه اصل ایمان قلبی است نه لفظی کما قوله تعالی قلبه مطمئن بالایمان
و قوله کتب فی قلوبهم الایمان و مانند آن پس ثابت شد که ایمان کار
دل است و کار دل تصدیق است و بعضی ایمان را مقرون به عمل صالح
گفته اند و مولانا شاه عبد العزیز دهلوی می فرمایند که در ایمان نه عملهای
نیک

معنی اصطلاحی قدر

معنی ایمان مطلق

نیک را دخل است ونه عملهای بد را اما عمل بد بر هم زننده ایمان است
بالجمله ایمان را سه وجود است یکی وجود عینی دوم وجود ذهنی سوم وجود
لفظی بنوعیکه وجود عینی اصل است که آنرا کشفی هم گویند و باقی وجودات
فرع و تابع آن پس وجود عینی ایمان نوری است که در دل حاصل میشود
بسبب رفع حجاب بینه وبین الحق وچندانکه حجاب مرتفع شود آن نور
زیاده میگردد وایمان قوت می پذیرد تا آنکه باوج کمال خود رسد وآن
نور منبسط شده جمیع قوی واعضا را احاطه کند ازان انشراح صدر حاصل
آید تا بر حقایق اشیا مطلع و هر چیز را در موضع خود می شناسد بحدیکه غایب
بر عدر که او متجلی می گردد و باز بقدر انشراح صدر داعیه دلی منبعث میشود
تا آنکه هر امر موافق امر الهی بجا آرد و از محظور شرعی اجتناب می ورزد و در بحیات
انوار اخلاق فاضله واعمال پسندیده با نوار معرفت منضم گردد ودر ظلمت
نفوس بهیمیه وشهویه چراغ عقل بنور ایمان منور میگردد دوم وجود ذهنی
وآن نیز بر دو قسم است اول ملاحظه اجمالی معارف مجلیه وغیوب منکشفه
بوجهه کلی که مفاد کلمه طیبه لا اله الا الله محمد رسول الله است حاصل شود واین ملاحظه
را تصدیق اجمالی وگرویدن گویند دوم ملاحظه تفصیلی هر هر فرد از افراد مجموعه
مجلیه وحقایق منکشفه باربطی که فیمابین دارد حاصل آید واین ملاحظه را تصدیق
تفصیلی نامیده آند سوم وجود لفظی ایمان که در اصطلاح شارع علیه السلام
نام شهادتین است پس ظاهر است که وجود لفظی هر چیز بدون
تحقیق حقیقت آن چیز اصلا فائده ندهد چنانکه تشنه را از گرفتن نام آب و

گرسنه را از گرفتن نام نان تسکینی نبخشد مگر اگر اظهار ما فی الضمیر بدون
واسطه نطق و تلفظ در عالم بشریت امکان ندارد ناچار در حکم ایمان وجود
لفظی را کافی شمرده اند طوریکه کلمهٔ شهادتین کسیکه بر زبان راند و بران
اقرار و تصدیق آرد از دائرهٔ کفر بدائرهٔ اسلام می درآید بعبارهٔ اخری
ایمان را دو قسم است یکی تقلیدی دوم تحقیقی تحقیقی نیز بر دو قسم
استدلالی و کشفی و هر ایک ازین دو قسم را انجامی دارد که ازان تجاوز
کردن نتواند یا انجامی نداشته باشد آنچه انجام دارد و آنرا علم الیقین
گویند و آنچه انجام ندارد آن بر دو قسم است یا مشاهده است که موسوم بعین الیقین
است و یا شهود ذاتی است که مسمی بحق الیقین است کذا فی تفسیر العزیزی
پس این شهود ذاتی که مرتبه حق الیقین است حق سعدا است که وجود
عینی ایمانی دارند مانند انبیا و اولیا و صدیقان و صالحان وغیره مرتبه دوم
که موسوم بعین الیقین است نصیب پیروان و رفیقان و مطیعان آن
گروه است که وجود ذهنی ایمانی دارند مانند متقیان و موحدان وغیره
و مرتبه علم الیقین حق آن گروه مومن محقق است که بتحقیق و تفتیش
علمی رسیده از وجود لفظی بوجود ذهنی فایز میگردد و ایمان تقلیدی نصیب
عام مسلمانان و مومنان است که وجود لفظی دارند اما بوجود ذهنی نرسند
و علم الیقین نتوانند پس برین اصناف ایمان مطلق اصناف ایمان بالقدر
را قیاس می باید کرد و افضل ایمان ایمان بالغیب است که در حدیث
شریف وارد است که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم

معنی ایمان بالغیب

کسانیکه

کسانیکه همراه انبیا صحبت داشته اطوار و اوضاع آنها را دیده و یقین تمام
حاصل کرده اند - از ایشان صاحبان ایمان بالغیب افضل خواهند بود ودر ایمان
خود که درین زمان در پشت پدرانند - و بعد از من آیند و برمن ایمان آرند
و مرا ندیده چند ورق سیاه را دیده بر آن ایمان دارند و معنی غیب آنست
که از ادراک حواس خارج باشد مثل ذات پروردگار و بر آن و بر فرشتگان
و فرستادگان او و دوزخ و جنت و روز آخرت و آنچه دران روز موجود
است و به تقدیرات الهی و کتب الهیه بحیثیت اضافت آنها بخدا و همچنین
بر سایر پیغمبران خصوصاً بر پیغمبر ما علیه الصلوة و علیهم السلام ایمان آوردن
را ایمان بالغیب نامند که از امنت بالله و ملائکته و کتبه و رسله والیوم الآخر
والقدر خیره و شره من الله تعالی والبعث بعد الموت ظاهر است پس
هر کسیکه برین امور غیب که از مهمات عقاید است ایمان آرد و بصدق
و یقین حقایق و تفصیل این امور دریابد آن صاحب ایمان بالغیب باشد
پس کسانیکه اندرین مراتب تا در منازل وهمی و خیالی فرو مانند و بمنزل
معقول که علم الیقین است نرسیدند و با قوال و اعمال گروهی که بدین منزل
رسیده اند نه پیوستند ازین ایمان محروم و ناقص مانند خصوصاً در ایمان
بالقدر که والقدر خیره وشره من الله تعالی در آمده است همین است
وجه اختلاف ملل و نحل خاصاً بحق قدریه و جبریه و پیروان او و باعث
غواشی و علل نیز همین است رفع همین غواشی و علل و دفع اختلاف فی ما بین
ملل و جود انبیا ضرور آمد زمانی دون توفیقی و دون دقتی تا ضلالت بهدایت

و جهالت را بعلم و معرفت مبدل سازد و بعلم صواب و عمل صالح رساند
خصوصاً وجود سرور پیغمبران پیغمبر آخر زمان صلی الله علیه و سلم که رحمة للعالمین و
شفیع المذنبین است محض از فضل و عنایت بیغایت نصیب ما فرموده و کتابی
که جامع بجمیع علوم حقه و معارف یقینیه است و ممیز بین حقه از ادیان
باطله و مزیل و ماحی جمله شبهات و توهمات وهمیه است بر آن حضرت
نازل ساخت و بحق جمیع بندگان لازم الاتباع گردانید و با طاعت ایشان
امر فرمود و گفت که اطاعت ایشان اطاعت ما است زیرا که اطلاع بر حقایق
الهی و بر حقایق و دقایق ذات و صفات و افعال او تعالی بدون اطاعت انبیاء او
و اتباع اوامر و نواهی بلا وساطت ایشان از امکان خارج است چه نفس
عوام بشر بمخالطت خلق و بعوارض وهم و ظن و وهم بسبب بعد و احتجابات
و حقایق الهیه و کلمات ربانیه را بلا واسطه ایشان ادراک نمیتواند کرد
لهذا از مجتهدین شریعت و شیوخ طریقت که ارواح ایشان از حجابات
بشری دورند و بانوار الهی نزدیک است بوساطت و اطاعت نبی مرسل
و کتاب منزل معارف شرعیه و دقایق سریه را از پروردگار خود خواه
بعد ریاضت و مجاهده و خواه قبل ریاضت و مجاهده تلقی کرده اند پیروی
ایشان بر ما واجب گردانید ازین رو اصول احکام شرعی برین چهار قرار
گرفت کتاب و سنت و اجماع و قیاس و رای مستقیم بمیان نهاده شد
که آنرا شریعت گویند و صراط مستقیم خوانند که آن راه میانه اقرب و کوتاه
است از طرق غیر مستقیم هر که ازین صراط مستقیم گذرد و احتراز از افراط و
تفریط

تفریط ارند از شریعت براه طریقت درآمده اکنون بداند که اندرین راه افراط و تفریط چیست و طریق وصول بطریقت از کیست بدانکه افراط این راه یکی تحقیق ذات او تعالی است که تفکر در صفات نه نموده در ذات او تعالی نموده و بمرتبه تشبیه نپرداخته بمراتب تنزیه مشتاق شدن حالانکه تفکروا فی صفات الله ولا تفکروا فی ذات الله در حدیث وارد است دوم صفات او را بمرتبه تنزیه چندان نفی ساختن که صفاتیکه شریعت اثبات کرده است آنرا بتاویل باطل انگاشتن مانند کلام و سمع و بصر و قدرت و اراده و رضا و غضب و رویت و محبت وغیره و تفریط آنکه بمرتبه تشبیه چندان غلو نمودن که صفات او را مثل صفات خود و افعال او را مثل افعال خود شمردن حالانکه الله کلیم است اما کلامش نه مثل کلام ما است والله سمیع است اما سمع او نه مثل سمع ما است علی هذا صفات دیگر مثلاً قدرت و اراده که قدرتش نه مثل قدرت ما است و نه ارادتش مثل ارادت ما که آن بکمال است و این به نقصان و زوال آن غیر محتاج بوسایط و آلات است و این محتاج بوسایط و آلات و بعضی افعال بنده را قطعاً منسوب به بنده سازند و فاعل مستقل میدانند و از فعل و تاثیر او تعالی انکار آرند مانند قدریه و یا بنده را مثل جماد بیدخل شمارند و مجبور محض خیال کنند مانند جبریه و بعضی ازینها است که متفق اند برینکه ایمان متعلق بقلب است نه بزبان اما از عذاب قبر و سوال منکر و نکیر و حوض کوثر و ملک الموت و کلام حق بموسی کلیم الله علیه السلام منکر اند پس این فرقه

بیان افراط و تفریط در راه ...

بیان مذاهب مختلفه

را جبریه گویند و بعضی دیگر اند که گویند پیغمبران برای نظام کار عالم خوف و رجا
مینمایند و گرنه حق تعالی بی‌نیاز است از جزا و سزای بندگان این فرقه
را مرجیه خوانند و دهریه اند که عالم را قدیم دانند و به قیامت قایل نباشند
و معتزله اند که میگویند که شر به تقدیر الهی نیست و نماز با امامت فاسق روا نیست
و ایمان از کسب بنده است و قران مخلوق است و مردگان را از دعا و
صدقه نفع نرسد و معراج بیش از بیت المقدس نیست و فرشتگان
از مؤمنین افضل اند و رویت حق در قیامت نخواهد شد و کرامت اولیا
هیچ نیست و اهل جنت را خفتن و مردن است و مقتول بموت خود نمرد
و علامات قیامت مثل دجال و غیره هیچ نشود غرضکه به همین افراط و تفریط مقام
و دو ملت در آمد که از آن دوازده شعبه کرده اصل اند مانند رافضیه و خارجیه و جبریه
و قدریه و جهمیه و مرجیه باقی از لوازم و فروع آن که تفصیلش در کتب مبسوط
موجود است هرکه را شغل باشد از آنجا دریابد باقی ماند ملت ناجیه که
مخصوص سنت و جماعت که از افراط و تفریط دور و بصراط مستقیم
است پس درین منزل کسیکه کامل آید بعد از آن راه منزل دیگر پیش نماید
که آنرا طریقت گویند و هرکه ازین منزل عبور نماید بمنزلی رسد که به قرب
حقیقی بارگاه الهی میرساند آنرا حقیقت نامند اما بنا بر عبور از یک منزل
بمنزل دیگر هم معرفت ضرور است و هم توفیق و معرفت از بنده و توفیق
از حق تعالی و معرفت را بزرگان دین کلها بطور نوشته اند اول آنکه
حق تعالی بر آن قدرت بخشد دوم آنکه آن کار را بر او آسان نماید سوم آنکه

باکار نزدیک کند چهارم بیرآن کار برانگیزد و رغبت و مد تقویت بخشیدن است که عقل و شعور دادن و دست و پا را قوت بخشیدن از بهر عبادت و ریاضت از قسم اول است و رفع موانع و اشتغال و فراغ خاطر دادن از قسم ثانی است و داعیه آن در دل انداختن و حسن آنرا در نظر عقل جلوه دادن و لذت عبادت و ریاضت را بانشراح خاطر افزودن از قسم سوم است و مرشدان و هادیان کمل گردانیدن قسم چهارم است و نیز از انجا که گذشتن از منزلی بمنزلی بدون عبادت و ریاضت ممکن نیست اگر باشد شاذ و نادر کالنادر کالمعدوم الّا عبادت و ریاضت کاریست بمؤنت و زحمت بیرآن با کثر و بهایم شاق و به تکلیف ما لا یطاق میماند لهذا خوف و رجا در دلش می اندازد که رجا قاید است و خوف سایق پس این هم موجب عنایت و رحمت است که زحمت را برحمت آسان میسازد که عام را موجب نجات است و خواص را قرب و وصال الغرض ایمان بالغیب بحراز شریعت حاصل نماید و تا آنکه با ایمان بالغیب نرسد راه طریقت و حقیقت بروکشاده نشود و از انجا که ایمان بالقدر هم از ایمان بالغیب است پس کسیکه بر وجود لفظی ایمان مطلق سکوت کرده و بوجود ذهنی و عینی آن نرسیده است و هم بر ایمان تقلیدی در مانده و بایمان تحقیقی نپرداخته است بالکل از ایمان بالغیب و از ایمان بالقدر نصیبی نیست و کسی دیگر که بوجود ذهنی ایمان در رسیده و بمرتبه ایمان تحقیقی برا ه

علم الیقین پیوسته است البته آنکس با ایمان بالقدر و ایمان بالغیب از غیب
رسیده باشد و کسیکه به وجود عینی ایمان فایز گردیده و از ایمان تحقیقی بعین الیقین
برده و همراه اینها به راه علم و کشف به اسرار ایمان بالقدر فایز شده فلهذا ارشاد علمای
معنوی است که هرچند شخصی در بعض امور به صراط مستقیم فایز باشد لیکن او را
از طلب راه دیگر یا فوق آن است چاره نیست زیرا که پس هر مرتبهٔ کمال مرتبهٔ دیگر
است بالاتر از آن پس صاحب مرتبهٔ اسفل را طلب راه مرتبهٔ افوق ضرور است
هکذا الی غیر النهایه پس بلحاظ مدارج و مراتب ایمان به تحقیق و تصدیق مسئلهٔ جبر و
قدر که متعلق با ایمان بالقدر است درجه بدرجه بتدریج ترقی و تعارج لازم است
تا آنکه بدرجهٔ تحقیق کافی و به تصدیق شافی رسد مگر این هم از دو حال خالی نیست
یا از عقل و اجتهاد خود دریابد یا از عالمان و ماهران این فن فرا گیرد اما محال است
که بعقل و اجتهاد خود از مرتبهٔ پستین بمرتبهٔ پیشین گراید چه وهم و خیال و شک
و ظن مدام معارض عقل می باشد و هوای نفس بر اجتهاد همیشه غالب بود که به پیچ
و درنگی می اندازد و در شبهه و اشتباه می در آرد و راه حق را دائماً از نظرش
پوشیده می دارد و ظن خود بصورت صواب می نماید چنانکه حال جبریه و قدریه
و پیروان معتقدان آن است ازین رو نباید که اندرین معارضه اعتماد بر خود داشت
و زمام طبیعت را بجستجوی امر حق بدست وهم و ظن بدهد بل ضرور است
که برفع این معارضه بصیرترین و کامل ترین مردم را بر خود گمارد و از اکفا
به تحقیق و تصدیق همچو مسائل سترگ و بزرگ بپردازد که آن علمای و عرفای
این فن است تا یقین و تصدیق بدست آید که مرتبهٔ یقین از جملهٔ وهم و ظن و
تخیل

یعنی تقلید

تخیل و تقلید برتر است چه میان وهم و ظن و تقلید و یقین نیز فرق است
توضیحش آنکه آنچه در ذهن درآید مثلاً زید قایم است یا نه چونکه ذهن آنرا قبول میکند یا نه
اگر قبول نکند آنرا تکذیب و انکار گویند و بر تقدیر اول باید دید که حکایت از
واقع است یا نه اگر نباشد آنرا تخیل خوانند و بر تقدیر حکایت از واقع
نیز نظر باید کرد که خیال بر جانب مخالف مثلاً زید لیس بقایم می آید یا نه بر تقدیر
اول باید دید که هر دو مساوی اند یا یکی غالب و دیگر مغلوب پس مساوی را شک
خوانند و غالب را ظن و مغلوب را وهم و بر تقدیر ثانی آنرا جزم گویند و باز
آنرا باید دید که مطابق واقع است یا نیست ثانی را جهل مرکب خوانند و باز
اول را باید دید که باز آن کسی زایل میشود یا نه اول را تقلید گویند و ثانی را یقین
که همین یقین بمرتبهٔ ایمان کامل تا بمعرفت حق تعالی میرساند و آنچه بمسئلهٔ جبر و قدر
و ایمان بالقدر اختلاف و اشکال واقع است از عدم یقین و غلبهٔ وهم
و ظن و مشغولی بمحسوسات باشد که بمرتبهٔ جهل مرکب میرساند و بتدریج بتکذیب
و انکار می آرد معاذ الله الغرض این همه امور مخالف یقین حایل راه دین
است که ارباب حقایق آنرا بمنازل مهلکه یاد کرده اند و صدق و یقین را از
منزل معقول شمرده زیرا که یقین تام بچیزی بدون اطلاع بر تفاصیل آن
چیز حاصل نمیگردد هرگاه که بعلم تفاصیل یقین متحقق شد بدین استوار گردید
پس مولانا غزالی رحمة الله علیه در کیمیای سعادت منازل چهارگانه مقرر کرده اند
چنانکه گفته که از عوارض انسان برسیدن کارهای آخرت و معرفت منزل
اول محسوسات است و منزل دوم مخیلات و منزل سوم موهومات و منزل

چهارم معقولات هر که ازین منازل بگذشت زاد آخرت با او حاصل و بستاند
و این واصل گشت و بنده آنکس که بمنزل اول بماند مثالش بخفاش دهند
که آنرا حس بصر است که بدیدن چراغ خود را بر آن میزند چونکه قوت خیال
و حافظ ندارد ایکبار دردناک شده باز خود را بر او میزند و می سوزد بر خلاف
دیگر حیوان که قوت مخیل و متخیل و حافظ بر آنها غالب است چون ایکبار
ضرب چوب بخورد بدیدن چوب بگریزد و بمنزل دوم مثالش مانند بهیمه است
تا آنکه از چیزی رنجور نشود از آن نه بگریزد و بمنزل سوم مثالش مانند اسب
و گوسفند است زیرا که گوسفند گرگ را و اسب شیر را گاهی ندیده باشد
که گرگ و شیر بنظر آنها در آید بگریزند از آنکه این صفت در باطن آنها نهاده
اند با آنکه از پیل و گاو و شتر که در شکل عظیمتر اند نگریزند همچنین انسان
تا اینکه درین منزل هاست از اسب و گاو برابر است و هرگاه بمنزل
چهارمی که معقولات است در رسد از حد بهایم درگذرد و بحقیقت
در رسد و چیزها را ببیند و داند که حس تخیل و توهم تا بدان چیز رسیدن نتواند
و این منزل را نهایتی نیست بخلاف منزل محسوس که اندران بجز اجسام
نخواهد بود و اجسام متناهی باشد از آن عالم محسوسات هم متناهی بود
و عالم معقول غیر متناهی پس اختلاف مردم در علم و عمل و ایمان بالقدر بسبب
اختلاف و اضافات همین منزلها است چنانکه بمنزل اول گروه مشرکانست
که قومی از آن مجوسیه است که بعالم محسوس دو صانع و دو خالق اعتقاد دارند
یکی مصدر خیر و نیکیها و دیگر مصدر شر و بدیها و قومی است که آنرا صابئین

گویند

خوانند ایشان گویند که هرچند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت مخصوص بخدا هست لیکن کارهای این عالم را به ستاره های آسمانی وابسته گردانیده است و تدبیر خیر و شر بایشان تفویض فرموده ما را ضرور است که به تعظیم ارواح ایشان پیش آیند و به طلوع و غروب عبادت ایشان بجا آرند تا کارها بدرستی سازند و از سکان منزل دومی و سومی کسانند که خود را از منزل چهارمی بهره یاب پندارند و بزعم خویش از اهل عقول می شمارند مانند دهریه و معتزله و قدریه و جبریه وغیره اما از ان منزل بخبر اند پس از سکان این منزل اهل حق و ارباب حقایق باشند که آئینه دلش از زنگ تقلید و رنگ تقید پاک و صاف بوده به تحقیق و تفتیش هر شئ رسیده اند پس نظر برین اختلاف کل محققین و علمای راسخین اصناف مردم را هفت گروه قرار داده اند چنانکه در فتح العزیز آورده اند که از گروه مردم به نص قرانی سعید باشد یا شقی بقوله تعالی فمنهم شقی و سعید اشقیا را در اصطلاح ایشان اصحاب الشمال گویند و این ها دو گروه اند اول مطرودین این گروه اگرچه بصورت انسان است اما در حقیقت از انسانیت خارج که بحسب اصل فطرت و ظلمت نشارت قابل نور الهی نیستند و پیدایش ایشان محض از بهر پر کردن دوزخ است به فحوائے هٰولائی خلقتهم للنار و لا ابالی گروه دوم فاسقین و منافقین اند که اگرچه در بدو فطرت مستعد قبول نور الهی هستند لیکن بسبب اکتساب رذایل و ارتکاب معاصی و مباشرت اعمال بهیمه و سبعیه و نفراه است که بشیطان رفته رفته آئینه دلهای ایشان ظلمت گرفته زنگ بسته است و حالت گروه

بیان هفت گروه مردم

منافقین بدتر از کفره اول است بمقتضای آیهٔ کریمه ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار و سعدا بحسب شرع بر دو قسم گردانیده یک قسم سابقین و مقربین و قسم دوم اصحاب الیمین و مقتصدین و قسم دوم را باز سه فریق گردانند فریق اول اهل فضل و ثواب اندکه ایمان و عمل صالح ایشان بمید فضل و ثواب الهی واقع شده بحکم و وجدوا ما عملوا حاضرا و لکل درجات مما عملوا بیان حال ایشان است و فرقهٔ دوم اهل عفو اند و اینها هم بدو طریق است اول آنکه بسبب قوت اعتقاد صحیح و عدم تاثیر سیئات در جوهر قلب بی توبه و بی شفاعت و بی تعذیب عفو شوند دوم آنکه در مقابله هر عمل بد از ایشان توبه بوقوع آید و بعمل نیک مبدل گردد بمصداق فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات و فرقهٔ سوم معذبین اندکه بقدر رسوخ معاصی معذب خواهند شد تا آنکه بشفاعت انبیا و شهدا نجات یابند و این فرقه را اهل عدل و اهل عقاب نامند بمصداق آیهٔ والذین ظلموا من هولاء سیصیبهم سیئات ما کسبوا و ما هم بمعجزین بالجمله و از قسم اول سعدا که سابقین و مقربین اند آنهم دو فریق اندکه بعبارت شرع فرقه اول را مجتبی و فرقه ثانی را منیب نامند بحکم این آیه الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب و باصطلاح اهل سلوک این فرقه را محبوبین و محبین نامند پس محبین کسانی باشند که اول مجاهده وانابت پیش گرفتند بعد از آن راه معرفت بر ایشان گشاده شده و محبوبین کسانی اندکه اول ایشان را برگزیده شناسائی دقایق و معرفت دادند بعد از آن ایشان را شوق مجاهده وانابت درو دل افتاده و این هر دو فرقه را اهل الله خوانند و هر سه فرقه

اصحاب الیمین را اهل آخرت و هر دو فرقه اشقیا را اهل دنیا کما شرح فی
فتح العزیز پس ازین شقت گروه بمدارج اول گروه انبیا است و آن آنست
که حق تعالی بلا واسطه تربیت بشری بحق ایشان کامل میفرماید بطریقی که قوه
تاثیر نور القدس بوجهی واقع می شود که غلط و اشتباه را در معلومات وی
دخلی نباشد و نیز در قوه عملیه ملکه پیدا میکند که بدان از اعمال صالحه کمال رغبت
و از اعمال بد کمال نفرت می یابد و چون قوای عقلی و بدنی او شان بحد کمال رسد
عقل بخیر منضم شود و ایشان را برای تکمیل ایمان خلق مبعوث می سازد —
و باز بمعجزات و کتب آسمانی تصدیق او می فرماید و این گروه بنسبت سایر
گروه پس کمتر که ایشان را زمانی دون زمانی و قتی دون وقتی مبعوث می سازد
بجهت اصلاح و تکمیل ایمان بندگان که معالجه امراض روحانیه و تکمیل نفوس ناقصه
ایشان سازند و این بار اقوال است که بعض اقوال را عقول عموم باور میکند
مانند ذات و صفات او تعالی تقلیداً بعض اقوال را عقول عموم فهم کردن نتوانند تحقیقاً حقیقته السابق
و احوال آخرت بحسب افعال نیک و بد و ستر قضا و قدر وغیره فلهذا به تصدیق
نبوت و اقوال ایشان از آیات عقلیه و معجزات باهره بایشان داده می شود
اما بر نبینا علیه الصلوة والسلام ختم نبوت و اختتام رسالت که گرویده
معجزات و کمالات جمله نبی بآنحضرت عطا شده و رحمته للعالمین و شفیع المذنبین
گردانیده و علاوه از معجزات دیگر معجزه مستمره فرقان حمید بحضرت عنایت
کرده که از صفات خاص اوست که یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا تا که تا قیام
قیامت تکمیل نفوس انسانی و اصلاح عوارض روحانی بندگان خدا بواسطه

بجا واسطه نشده باشد گروه دوم صدیقان است که قوای نظریه و عملیه ایشان نیز مثل گروه اول میباشد اما حکم بدعوت خلق ندارند و دل خود را از عداوت وحسد خلق و شهوت دنیا و مشغلهٔ محسوسات خالی دارند و مستغرق به حضرت عزت همه وقت می مانند و گروه سومی شهدا است که قلب ایشان بمشاهدهٔ حق مستغرق میباشد و انچه انبیا باوشان رسانیده اند قلب ایشان چنان قبول کنند که گویا بچشم دیده اند قوت عقلیه ایشان به کمال متابعت قوت انبیا میباشد و دادن جان نزد ایشان چندان آسان است که زندگی را مرگی و مرگی را زندگی می شمارند فلهذا جان بخوشی برامر حق نثار میکنند و بخنجر تسلیم دلفگار اگرچه ظاهرهٔ قتل نرسیده باشند و گروه چهارمی گروه صلحا است که قوای نظری و عملی ایشان اگرچه از مرتبه کمال انبیا پست تر فتاده اما بکمال متابعت انبیا علی نبینا علیهم الصلواة والسلام از حضرت عزت قریب تر باشند اگرچه اطلاق ولی بر این هرسه گروه می باید اما خاصةً صلحا را اولیا نامند و خرق عادات ایشان را کرامت خوانند و آثار مقبولیت این هر چهار گروه پیش حضرت عزت آنست که آنرا محبین و محبوبین یاد کنند و رزق ایشان را بر خود کفالت می سازد - و از اعدا محفوظ دارد و از ایشان مانوس و مالوف میباشد و از سایر الناس ممتاز میفرماید و به همت بلند که از دنیا و اهل دنیا نفرت دارند و دل ایشان منور و سینه های ایشان کشاده که انچه دیگران از نظر و فکر معلوم نتوان نمود ایشان باسانی معلوم سازند و حقایق اشیا بر ایشان از غیب مفتوح میگردد و درکلام

والقاس

و انفاس و افعال ایشان اثری می‌بخشد که دل دیگر همجنسان و پیروان و مریدان
و سایر بندگان که بتوسل بدان رسند تا به می‌پذیرد و هرکه بوساطت و توسل ایشان
حاجتی و مرادی و کشف حقایق بجوید مستجاب و مستفیض و مستفید میفرماید
غرضکه این جمله از فضل و عنایت و کرم بخشش او تعالی است که بجهت هدایت
و اعانت عموم مومنین و مسلمین که سالک منازل مهلکه مسبوقه است
یکی بعد دیگری وقتی دون وقتی ازین نفوس قدسیه درین عالم پیدا آورده تا همه
در هنمای خود گردانیم و از منازل توهم و تخیل بمنزل تعقل در رسیم و از محسوسات
بمعقولات پردازیم با این نفوس همراه راست نمی‌آید و به پیروی و انقیاد
نمی‌پردازد و میل بسرکشی نفس ما است الحاصل پس این اصناف اربعه از
اقسام سبعه انواع ثلثه که باقی است از ایمان دو گروه اشقیا که مراد از آنها
کافر و منافق باشند و باقی یک گروه که بسبب توفیق و هدایت هم سعیدان
توانند و هم شقی عموم مسلمانان است که آنها از اهل دنیا و هم از اهل آخرت و
هم از اهل فضل و ثواب و هم از اهل عدل و عقاب گفته‌اند آن هم چند
اصناف است اما اصناف اینها بیشتر از اصناف پیشتر از آن از وجه
بودنش اهل دنیا عوارض و علایق دنیوی لاحق حال اینها نسبت شب
و روز در معارضه و کشمکش همین عوارض و علایق گرفتار میباشند مثلاً
مشیران و نادیان برای بیکشند مادر و پدر برای دیگر و دوستان
و معلمان بطرف و دشمنان و حاسدان بطرف دیگر و نفس خودشان
بجانبی و شیطان بجانب دیگر و قوای شهوانی و غضبی بسوی و هم و خیال

و شک و گمان بسوی دیگر پس انسان که عمر کوتاه و عرصه تنگ است
ازین معارضه چسان راه نجات یابد بجز فضل او تعالی و رحمت رحمة
للعالمین و شفیع المذنبین و آله الطاهرین صلوٰة الله وسلامه علیه وعلیهم اجمعین
که الله سزاوار سبیل ما گرداینده است پس ما را واجب است که بر سائر
صدیقین و شهدا و صلحا اعتقاد دارند و از خاتم الاولیاء سرور اتقیا سرور اصفیا
مهر فلک نبوت تاج فخر نبوت غوث ثنا غوث الاعظم رضی الله تعالی عنه وارضاه
عنا به صدق و یقین پناه بجویند انشاء الله تعالی زود ازین ورطه نجات و ازین
تهلکه برات خواهند یافت و بسوی به معصود خواهند برد و بمنزل معقول خواهند
رسید حذا یا برکت این ذوات ستوده صفات این امیدوار درگاه
و خاندان پناه را که دست بدامان دستگیر زده است زود ازین عوارض
و علایق نجات بخشد و به پناه این پشت پناه بدار تا ایمان و اعتقاد و
علم و عمل چرا منت بالله الی اخره کما حقه بانجا مد ـ ایمن ثم آمین انحضر از
گروه ثلثه باقی کرده اشقیا که موسوم بمشرکان و کافران و منافقان است
حال انسان بصد سعد است خصوصا در ایمان بالقدر چونکه در بحث جبر و
قدر اکثر بحث از کفر کافر و شرک مشرک و فسق فاسق و فاجر و اطاعت
مطیع و مومن میباشد دانستن معنی کفر و شرک و فسق و ایمان ضرورست
که هر یکی ازین با دو معنی در شریعت و طریقت مستعمل است یکی الضد اسلام
و ایمان دیگر بر مره مسلم و مومن فابد اندکی درینجا شرح هر ایک بمعد از ده
تا بر معنی اول و دوم اطلاع بود مثلا مشرک است که بمعنی اول ضد مومن است

و بمعنی دوم شریک زمره مسلم که بنظر شرک خفی اینها را از شرک تعبیر نمایند
چنانکه شیخ ارضین والسماء غوثنا غوث الاعظم رضی الله تعالی عنه در فتوح الغیب
می فرمایند لیس الشرک عبادة الاصنام فحسب بل هو متابعتک هواک و ان
تختار مع ربک عزوجل شیئا سواه من الدنیا و ما فیها والآخرة وما فیها
فما سواه عزوجل غیره پس یکی از ایشان است کسیکه در وجوب فعال
قدرت و اراده خود را مستقل می داند و یا چنانکه مشرکین اول از کارخانهٔ
عالم که اوضاع علویه آسمانی باسباب ارضیه سفلی بحکم قضا در عرش تدبیر
امور میکند پس همان ارواح علویه و سفلیه را معبود و رب قرار دهند
ایشان نیز از دیگر بندگان و والی ملک که او هم بنده ایست مثل خود که
بمقداری قوای فاعله و قابله بنا بر تدبیر ضروری و اعانت نوعی از مملکت
خاص چند اکارکنان قضا و قدر ملک مجازی را بقبضهٔ ایشان داده اند
و در تصرف ایشان سپارند رازق و رب خود نامی شمارند و قبلهٔ حاجات
و کعبهٔ مرادات خود گردانند و شکر و سپاس ایشان آنچنان بجا آرند
گویا که در شکر انعام مساهم رازق حقیقی گردانیده اند بوجهی که ایشان را مظهر عون
الهی ندانسته رازق مستقل خود می پندارند پس در حق ایشان حق سبحانه
میفرماید فلا تجعلوا لله اندادا بلکه حق سبحانه حکام مجازی را وسایط کار روائی
ساخته است و داعیهٔ تصرف ایشان در دلش انداخته انگاه احتیاج کار ما بسازد

با که شارع علیه السلام فرماید ولا تقولوا ما شاء الله و شاء فلان قولوا
ما شاء الله ثم شاء فلان الا ساختن از غیر او تعالی آنچه کار احتیاج را مظهر عون الهی

مقاله اول در ایمان بالقدر ۴۸ فصل اول

داند و نظر بر کارخانهٔ اسباب و حکمت او تعالی داشته است غافل از باطن یعنی
و بظاهر از غیر حق بخواهد شرعاً و عرفاً جایز که این داخل کسب و اجتهاد است
و آن داخل کفر و شرک و همچنین است حال کافر نعمتها که دیگر کفار را بوجه
عبادت غیر خدا کافر و مشرک می نامند همچنان کسیکه اطاعت غیر خدا باستقلال
بجا آرد و بر آن هم اطلاق کفر می سازند و معنی اطاعت بالاستقلال آن است
که او را مبلغ احکام الهی نداند بلکه اطاعت او در گردن خود اندازد و تقلید
و اتباع او با وجود ظهور مخالفت از احکام الهی بر خود لازم گیرد و نوعی دیگر از
کفر آنست که شکر انعامات عامه الهی را که بحق خود داخلاً و خارجاً و ظاهراً و
باطناً بر آن و هر زمان مبذول است با تمام آن بجا نیارد یعنی که هم از زبان و
هم از دست و پا و چشم و گوش و هم از وامی و درمی و سخنی و مانند آن
ادا نسازد و با آنکه شکر نعمت موجب مزید نعمت و دولت است و هم باعث
رضا و خوشنودی و مسرت او و نوعی ثالث آنست که ذات ترا اشیا بر
شناخت و معرفت ذات خود از عدم بوجود آورده آلات داخلی و خارجی
بتو بجهت آن بخشیده که آنها را بدیگر امور خسیسه و دنیه صرف نماید و
بمعرفت ذات و صفات و افعال او نپردازد و این هم کفران نعمت او
باشد چه حقیقت کفر احتجاب است از دین و هم احتجاب از حق پس
اول را که مشرک ذات است کافر آن گویند که محجوب از دین است
مانند اهل کتاب که حجاب از دین موجب حجاب از حق میباشد و ثانی را
آنان که محجوب از حق است نیز اگر در دین طریق [illegible] است [illegible] حق
پس

سوال

پس کسیکه از حق محجوب ماند گویا که از دین هم محجوب ماند درینجا جبری منش را اعتراضے باشد که حق سبحانه بحق کافران و مشرکان می فرماید که ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة پس هرگاه که ازین ارشاد ثابت شد که حق سبحانه کفر کافران را دوامًا اراده فرموده و راه گرفتن هدایت و نصیحت را مسدود ساخته ازین رو ایشان مجبور باشند نه مختار و هم به یوم الحساب عذر ایشان بجرم عدم

جواب

اطلاع حقیقت شر کفر و خیر ایمان معقول بود نه نامعقول مفسرین جوابش معقول و در کتب منقول چنین دهند که مهر نهادن و پرده غفلت انداختن بر دل و چشم و گوش اینها ابتداءً بوقوع نیامده تا جائے عذر باشد بلکه بعد ظهور تقصیر ایشان در انقیاد و داشتن ایشان عناد از پند ناصحان و هادیان که مراد ازان انبیا و علما باشد بر اصرار ایشان برین تقصیر و عناد اسباب گرفتن هدایت را از ایشان باز داشته اند درینصورت حالت ایشان مثل مریضے است که بدست خود از خوردن سموم بهلاکت میرساند که مورد عذاب و عتاب است نه محل اجر و ثواب دوم منافق پس نفاق

معنی منافق

را نیز دو معنے است اول آن است که بظاهر ایمان نماید و در باطن منکر صریح باشد و این اعلی درجه کمال نفاق است و منافق بمعنے ثانی آنست که بسبب کثرت گناهان و رسیدن اثر خطایا و حب دنیا بافراط ایمانش مغموز شود بحدیکه عقبی را فراموش کند و آخرة را بدنیا فروشد پس چنین کس گویا که درحقیقت ایمان ندارد هرچند تصدیق داشته باشد چه ازانکه مقصود از ایمان علوی همت بر پستی دنیا و باز ماندن از لذائذ نفسانیه باشد که در لوح مرضیات

تتمه

حق و حصول درجات عالیه معاد است مفسرین درینجا نکته بیان کنند

که حق سبحانه نفاق را بمرض یاد فرموده کما فی قلوبهم مرض بنوعیکه مرض منافق
اولی از کافران برتر است همچنان مرض منافق ثانی از منافق اولی بدتر پس مرض
منافق اول از کافر ازان برتر است که کافران اصلا حلاوت ایمان نچشیده
و بر در خانهٔ ایمان نرسیدند بدین وجه از عدم تلذذ چندان متألم نشوند که منافقان
ازانکه بر در خانهٔ ایمان رسیده و فی الجمله حلاوت ایمان بکام و زبان آنها چسپیده
است لاجرم بر فقدان آن لذت چشیده و دیده زاید متألم خواهند شد و
حسرت و ندامت خواهند برد به نسبت آنکه آن لذت گاهے ندیده باشد
و منافق ثانی از منافق اول ازان زیاده متألم خواهد شد که در تحصیل مقتضیات
قوای شهویه و غضبیه افراطیکه میکرد و به تحصیل مقتضیات حکمیه تقصیریکه می ورزید
بوقت نزاع همه یاد آید پس و قتیکه الجمله اسباب لذات راکه با فراطش
رعایت صحت جسمی و روحی هم ملحوظ نداشت بوقت مرگ ازایشان بازگیرند
چقدر متألم و نادم نخواهند شد به نسبت آنها که صرف از لذات محروم مانند
والله اعلم بالصواب سوم فاسق که آنهم بر دو معنے است یکی آنکه [معنی فاسق]
از امر حق بگذرد و دیده و دانسته انکار از امور حق نماید و بجائے هدایت
تمرد و عناد از اهل حق پیش گیرد و امر حق را باطل انگارد دوم آنکه از حد
عقل و حد شرع بیرون آمده استعداد فهم حق را گم کرده باشد و حکم الهی را
بجا نیاورده مرتکب کبیره یا مصر بر صغیره ماند بی آنکه توبه کند و صاحب نقد النصوص
مینفرماید فان الفسق لغتاً هو الخروج عن القصد ای وسط الطریق و فی العرف الشرعی عبارة
عن الخروج عن طریق الهدایة فالفاسقون هم الخارجون عن طریق الهدی

نا بجهن

وہمیں معنے است اشاره فی قوله تعالی یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا وما یضل به
الا الفاسقون ای بالقران بسبب الخروج عن طریق الهدی فلهذا پیش علما
فاسق بمعنے اول بدتر از فاسق که بمعنے ثانی است وگویند که اول فاسد المزاج
است اصلا علاج نه پذیرد از انکه از جهل بسیط به جهل مرکب رسیده و ہدایت
بحق وی مانند غذای مقوی باشد بحق مادهٔ فاسده که موجب ازدیاد فساد است
و دوم به مزاج غیر فاسد که مرضش عارضی بود زیراکه مزاج روح او بسبب
اعتقاد احقه وصحیحه ہنوز چندان فاسد نشده است که لاعلاج باشد بل
ممکن است که از ہدایت و موعظت اصلاح پذیرد واز جرم و معاصی باز آید
و توبه کند وحق سبحانه درکلام حق نظام خود فاسق را به سه صفت دیگر یاد فرموده
است اول آنکه ینقضون عهد الله من بعد میثاقه یعنے کسانیکه عهد
خود را با خدا بسته بودند می شکنند محققین معنے این عهد را چنین شرح
داده‌اند که بروز میثاق با جمیع نفوس شخصیه جزئیه انسانیه از حضرت ذوالجلال
از الست بربکم که سوال رفته بجوابش تمامی ارواح بزبان حال ہمقال شده
که قالوا بلی یعنے مسلم وحدانیت حق را که در ایشان ودیعت نهاده است
پذیرفتند وبدان اقرار کردند که موحد خواہیم بودند متشکک ومحقق خواہیم
بودنه مقلد لیس وقتیکه درین عالم بوجود درآیند به تقلید آبا واجداد
خود مبتلا مانند ودلائل توحید که در عقول ایشان مرکوز بود از خوشی واوہام
به تحقیق نیاورند ونور علم ومعرفت را به ظلمت بدل سازند وباتباع نفس
لذات دنیویه را بر منافع دینیه اختیار سازند که ہمین نقض عهد ایشان یا

وصفت دوم ویقطعون ما امر الله به ان یوصل یعنی قطع میکنند آن علاقه را
که حکم فرموده است حق سبحانه بوصل آن پس مراد از علاقه عموماً علاقهٔ مادر
و پدر و قرابت و حقوق رحم و هم علاقه از حضرات انبیا و اولیا و مرشدان و
هادیان و مانند آن باشد و مراد از قطع علاقهٔ مادر و پدر و دیگر قرابت داران
عدول حکمی و عدم رعایت ما وجب که بحکم شرع و عقل بر او جایز بل واجب
است و از قطع علاقهٔ انبیا وغیره مراد از عدم امتثال اوامر و نواهی و عدم تقلید
با مور شرع و نکردن پیروی ایشان بود خاصتاً مراد ازین علاقه علاقهٔ روح
با مبادی عالیه و حوالی ملاء اعلی و سکان جبروت و ملکوت است و مراد
از قطع آن انهماک در اتباع شهوات مظلمه و اطلاع نفوس بهایمیه و محبت اشیاء
محسوسه و رغبت بر امور خسیسه و صفت سومی ویفسدون فی الارض یعنی
فساد میکنند بر زمین پس فساد ایشان یکی مانند فساد منافقان است که مردم
را از ایمان باز دارند و مخالفان اهل ایمان را آماده جنگ و فساد سازند و کافران
را از اسرار مسلمانان واقف می سازند و از حقایق امور عوام مردم را
بد اعتقاد مینمایند و رسوم بد و بدعات قبیحه را رواج می دهند و قطاع الطریق
و تلف نفوس و مال و مواشی مردم را اختیار کنند و مانند آن فساد دیگر
فساد خاص است که باختیار و اقتضای شهوت و غضب بے خوفی و
بے باکی دارند و راس المال عقل را در توهمات و تخیلات ضایع گردانند
و لهذا ابد آخرة را بوجهه دنیا بر باد دهند ازین رو بحق ایشان ارشاد میشود که اولئک
هم الخاسرون یعنی این گروه اند خاسران و ایشانند زیانکاران مطابق این مثل

که اعمی

کہ اعطی ذرۃ و اخذ و خزہ چہارم ظالم بدانید کہ ظلم بر سہ قسم است یکی ظلم برا و
تعالی دوم ظلم بر غیر خود سوم ظلم بر نفس خود پس اصل این سہ ظلم سہ
صفت است کہ در ہر انسان میباشد یکی صفت بہیمت کہ بسبب شہوات
پیدا است دوم صفت سبعیت کہ بوجہ غضب ہویدا سوم صفت شیطانیت
کہ بوجہ ہوا است چونکہ تسلط شہوات بیشتر بر نفس مردم از خارج بدن
است و تسلط غضب از داخل بدن کہ با فق روحانی و حیز قلبی نزدیک
تر است و وسوسہ شیطان باتفاق این ہردو فلہذا غضب را بالاتر
از شہوت گفتہ اند و شیطانیت را بالاتر از غضب بالجملہ ازین صفات
ثلثہ ظلم ثلثہ بر می آید یعنی کہ انسان بسبب بہیمت بر جان خود ظلم میکند
و بسبب سبعیت بر غیر خود و بسبب شیطانیت بر خدا کہ مراد از ان کفر
و نافرمانی است کما صرح فی الحدیث الشریف الظلم ثلثۃ فظلم لا یغفر
و ظلم لا یترک و ظلم عسی اللہ ان یترک فالظلم الذی لا یغفر ہو الشرک باللہ
و الظلم الذی لا یترک الظلم العباد بعضہم بعضا و الظلم الذی عسی اللہ ان یترک
ہو الظلم الانسان لنفسہ - اما ظلم نفس بدتر است از دو ظلم دیگر چہ
از انکہ ظلم نفس بوجہ ارتکاب اخلاق ذمیمہ میباشد و اخلاق ذمیمہ منجر
بظلم دیگر می شود چنانکہ حکمائے ایمانی می نویسند کہ نتیجہ شہوت دو چیز
است حرص و بخل و نتیجہ غضب نیز دو چیز است عجب و تکبر و نتیجہ ہوا
کفر و بدعت کہ از اجتماع این شش چیز خصلتے ہفتم پیدا می شود کہ آن حسد
مذموم تر از اخلاق ذمیمہ کہ آنرا در صفات رذیلہ بمنزلہ شیطان بحق انسان مانند

وحاسد را بدتر از شیطان گفته اند که همین حسد باعث ظلم بر غیر خود میگردد و هم
فاجر که حکم آن هم مثل فاسق است الا فرق آنست که از فاسق دیگر مردم باک
ندارند و اذای آن به سلام و مدارا تلقی نه نمایند الا فاجر که به اندیشهٔ ایذا رسانیش
وخوف نقصان خود بوقت ملاقات بسلام و مدارا پیش آیند تا ازین حرکت
باشد که ازما خوش شود و در پئے ایذا و مضرت نگردد مطابق این مصرع
مرا بخیر تو امید نیست شر مرسان + و پس پشت او مذمت آن سازند
چنانکه در حدیث شریف وارد است که فرمود آن حضرت صلی الله علیه وسلم
فاجر آنست که قبل از گذشتن ازین جهان بدگوئی خود را بگوش خود بشنود
و برخلافش یعنی مومن ارشاد فرمودند که مومن آنست حق تعالی او را ازین
جهان می برد تا انکه گوشهای او را پر کند از ان صفت وثنا که محبوب اوست
و هم درین محل بعضے مفسرین می نویسند که چون بنده از بندگان بر چیزے
مداومت کند خواه آن چیز نیک باشد یا بد حق تعالی او را بر مردم ظاهر میکند
وحال او مستوری دارد بخلاف انکه یک بار از بنده تقصیرے واقع شود
و بر آن ندامت کشد و در اخفای آن کوشد حق تعالی نیز او را در کنف
رحمت خود مستوری دارد و پردهٔ آن می درد هکذا فی تفسیر العزیزیه
بدانکه تا اینجا شرح ایمان مطلق و ایمان بالقدر بود که از ارکان ایمان بمرتبه
ششمی واقع است بنوعیکه تقریر رفته و اندران اضعاف خلق بحسب اضافت
ایمان مطلق بر قدر که به قید تحریر در آمده از ان ظاهر شد که بعضے ازان موسوم
به سعدا مقبول بارگاه حق جل و علی عم نواله و جلت نعمائه در آمدند و بعضے
موسوم

موسوم باشقیا و مردود خدا اگر دیده نه لیکن درینجا عامهٔ مردم را اشتباه ان
پیدا است که وقتیکه خیر و شر من الله باشد سعدا مقبول و اشقیا مردود
چرا است و به فحوائ فمنهم شقی و سعید فاما الذین شقوا فی النار واما الذین سعدوا
فی الجنة سعدا مستحق نعیم و اشقیا مستوجب جحیم شدن از چه رواست
بدانید که جواب ایشان را شرح دیگر است و بیانے آخر از انکه این مسئلہ
جبر و قدر است که هنوز زیر بحث و ناتمام است اما بقدر مناسب مقام
بدانکه ایمان را چنانکه سه وجود است قدر را هم سه حال یکی عبارة القدر
دوم سر القدر سوم سر سر القدر کما یقول الجامی قدس سره السامی -
فی النقد النصوص عن صاحب الفصوص فی معنی القضاء والقدر
حیث قال القضاء عبارة عن الحکم الکلی الالهی فی اعیان الموجودات علی ما هی علیہ من احوال
الجاریة من الازل الی ابد والقدر هو تفصیل ذالک الحکم بایجادها فی اوقاتها وازمانها
التی تقتضی الاشیاء وقوعها فیها باستعداداتها الجزئیة فیتعلق کل حال من
الاحوال الاعیان بزمان معین وسبب معین عبارة عن القدر وسر القدر انه
لا یمکن بعین خلقه ان یظهر فی الوجود ذاتا و صفتا و فعلا الا بقدر خصوصیته و
اهلیته و استعداد الذاتی وستر سر القدر ان هذا الاعیان الثابتة لیست
امورا خارجة عن الحق قد علمها ازلا وتعینت فی علمه علی ما هی علیه بل هی نسب او
شیون ثابتة فلا یمکن ان یتغیر عن حقائقها فانها حقائق ذاتیات وذاتیات
الحق سبحانه لا یقبل الجعل والتغیر والتبدل والمزید والنقصان - پس ازین
حال شرح هریکے بجائیکہ خواهد انشاء الله تعالی اما مناسب این محل بدانید

بیان احوال قدر

که در فہم این معنے احوال مردم بقدر احوال مختلف است ہر که از ایمان بوجود
لفظی فایز است چنانکه بحق وے از کلمه شہادتین با قرار لفظی و
تصدیق قلبی گفتن لا اله الا الله محمد رسول الله بس است بجهته رسیدن
از دائره کفر بدائره اسلام ہمچنان به تصدیق قلب گفتن او از امنت بالله
وملائکته وکتبه ورسوله والیوم الآخر والقدر خیره وشره من الله تعالے
بس است بجهته ایمان بالقدر فاما از انکه اقرار لفظی را تصدیق قلبی واجب
است و تصدیق را تحقیق لابد که بلا تحقیق تصدیق را نشاید و بلا تصدیق اقرار
لفظی بکار نیاید مگر آنکس که از ایمان وجود لفظی دارد و تقلیداً از شہادتین
میگوید که لا اله الا الله ہمچنین میخواند والقدر خیره وشره من الله تعالی - الا
تحقیق معنی شہادتین چنانکه باید ندارد تحقیق معنے خیره وشره من الله تعالی
ہم چندان که شاید نتواند بل بوجه تقلید و دو فور وہم وظن اشتباه بر طبعت
او چنان مستولی میباشد که اصلا به صدق و یقین رسیدن ندہد آخر بتدریج
با نکار میدر آید و بشکوک و توہم گرفتار میماند و بعضے نگاه محض بر اسباب بش
میدارد و از سبب نظر را منقطع می سازد چنانکه مثلاً مرغ و کبوتر را دیده
میگوید که بیضه ہا داده است و در پر و بال خود گرفته از گرمی شکم بچه ہا بر آورده
پس این بیضه و بچه از آن اوست و نظر بالائی کند که بیضه از که در آمد
و بچه از چه برآمد و بعضی بیضه ہا که خراب و بے جان رود از چه رود با آنکه
گرمی شکم کبوتر برابر است و بعضے نظر بر تصرف ظاہری و استیلائی
قدرت عارضی و اختیار جزئی خود کرده بنده را فاعل و مختار میداند و نظر بر

تفاصیل

تفاصیل که خدای وحده به فضل وکرم خویش از آثار قدرت کامله اثرے که
در ایشان بخشیده و بر بعضے امور قادر و مختار گردانیده است افعال خود
را از قدرت و ارادهٔ خود می انگارد حالانکه از اصلاح امراض عارضی و بحفظ
صحت بدنی خود قاصر و باعادهٔ سمع و بصر از کری و کوری خویش عاجز
و زبان لال را گویا و برخباثت نفس استیلائی تواند باز باشیا و خارجه
و بعیده چه رسد و بعضے بعد ایشان میدانند و میگویند که هرگاه جمله افعال خیر و
شر از حق سبحانه باشد باز از بعض افعال راضی و از بعض ناراض بچه موجب شده
مستوجب ثواب و عذاب و غضب و رضا و مستحق قبول و رد گشته بچه
سبب پس این همه از نقص ایمان باشد کامل الایمان به تفتیش نمی پردازد
که این سر الهی است آنرا بوسے نگذارند بعقل ناقص فهم آن محال و جو و خیال آن را
از آن همه محال باید که بعمل مشغول و به قضا راضی باشیم کما رسیدنا و شیخنا
شیخ عبد القادر جیلانی رضی الله تعالی عنه و ارضاه عنا می فرمایند
که تم تحت میزاب القدر تا ایمان تو سلامت و عقیدت تو درست ماند
از آنکه حق سبحانه همه را از نیک و بد و خیر و شر و سعد و النحس تقدیر کرده است
و آنچه در کائنات واقع همه از قضا و قدر و ارادهٔ اوست با وجود آن
بندگان خود را امر و نهی فرموده به فعل و کسب دخلی داده بر مامور به ثواب
و بر منهی عنه عقاب مترتب ساخته در حقیقت ثواب فضل اوست و
عقاب عدل او و خلق اسباب و ترتیب مسببات همه از قدرت اوست
و بس تا اینجا فهمیدی که ایمان لفظی را بدین شد رتصدیق قلبی اگر باشد

کافی است و نظر باختلاف احوال خود هم و گمان کرداری بجهت رفع آن
همین تفرقه نشانی از آنکه وجود لفظی داری نه وجود ذهنی و عینی و با ایمان تقلیدی
رسیدی نه با ایمان تحقیقی و کشفی و کسانیکه بوجود ذهنی و ایمان تحقیقی فائز من الله
اند و بسر قدر رسیدند میدانند و میگویند که بنده نه مختار است و نه مجبور مختار
از آن نیست که مجبور در اختیار است و مجبور از آن نیست که در فعل خود
مختار است کما قال مختار فی فعله و مجبور فی اختیاره اگرچه این بصورت
تضاد است که هم مختار باشد و هم مجبور اما بحیث اتفاقی که مطابق واقع
بود که مختار فی الفعل است و مجبور فی الاختیار پس این متعلق بسر قدر است
که ارباب تحقیق راست و آنانکه بوجود عینی و ایمان کشفی فائز اند میدانند و میگویند
که بنده را اندرین مراتب است از مراتب قرب نوافل و قرب فرائض
پس بلحاظ این مراتب بنده بمرتبهٔ خاص هم فاعل است و هم آله بمرتبهٔ اول آله
از آن است که حق فاعل است و بمرتبهٔ ثانی فاعل از آن است که حق آله است پس
همین سر سر القدر است که ارباب کشف راست چه از آنکه این مسئله سر قدر
وجدانی است نه برهانی و این علم ذوقی است نه ورقی باقی ماند عبارة
عن القدر که حکایت از قدر است هدران حدیث اقناعی عزمت علیکم
عزمت علیکم الا تنازعوا فیه مهره بدهان اندازد و اذا ذکر القدر فامسکوا
لب بمهر سازد باز چه یارا که اندران حال قیل و قال نماید اما از حدیث دیگر
لو انفقت مثل احد ذهبا فی سبیل الله ما قبل الله منک حتی تؤمن بالقدر
اشاره بدان است که تحقیق اندران ضرور است چرا که بدون تحقیق تصدیق

را

را نشاید و بغیر تصدیق در ایمان اقرار لفظی بکار نیاید ازین رو ثابت شد
که حکم امتناع بلحاظ عامه معقول است که به تفهیم و تفهم آن قاصر و پرسیدن کنه
اسرارش عاجز ازان از تحقیق و تحقق گذشته بمکالمت و منازعت پیش می‌آرند
و نمی دانند که منازعت باعث هلاکت است کما قال شارع علیه السلام
انما هلک من کان قبلکم حین تنازعوا فی هذا الامر ای فی بحث الجبر و القدر
پس درینصورت هیچو من لا العلم و نافهم را اولی و انسب آنست که درینباب
بحکم من سکت سلم و من سلم نجی - دم در خود کشد و دیگری چنین قیل و قال
نشنود و لاکن از ارباب حال وجود علمای راسخ و کمل مشایخ که بهر زمان و
مکان از عنایت حق بهر همین هدایت خلق در آمده است اگر از نفوس الشان
با مردم هیچمدان تعقل و تلقی ننمایند ازین کلمات حق بینات اسرار الهی
مثل ذات و صفات و افعال باری و اسرار قضا و قدر ازلی و مانند آن
بقدر ضرورت چنان هدایت یابند و اصلاح عقاید توانند فلهذا الشان
از بهر ما چنانکه اظهار معنی را الفاظ و انکشاف حال را اقوال ضروریست ازین
اسرار و رموز به کنایه و اشاره و مجاز و استعاره به قید کتابت در آوردند
تا عموم مردم بدان اصلاح و هدایت یابند پس کسی در باب توحید و توکل
و کسی در کسب و اجتهاد و کسی در تسلیم و رضا بر قضا کسی در طلب
و دعا این مدعا را ادا نمودند و از بهر این ادعا دو جانب اختیار کردند
یکی جانب علم معامله دیگر جانب علم مکاشفه پس در شرح سر قدر جانب
اول را اختیار نمودند و رعایت ظاهر شرع مزید داشتند و به شرح سر القدر

جانب دوم را اختیار کردند و اندران حقایق و معارف را مقدم ساختند
تا آنکه در کلام علمای ایمانی و وجدانی اعتباری پیدا آرند و طالب و مشتاق را
ذوق و شوق بیفزایند که بقدر استعداد و فهم و عقل هر یکی درک یکی بدیگر
آسان گردد و از یک مرتبه بمرتبهٔ دیگر ترقی کنند و بملاحظهٔ اسما و صفات
سپس بذات برد و بملاحظهٔ افعال و آثار بسر قدر و از سر قدر به سر سر القدر
در رسد و عبارة القدر را بر ارباب قال گذاشتند که ایشان بتکرار آنها ایستند
و اقرار ربانی چنانکه تا این هم ارباب قال ابا کتب اندرین مرتب و صدها
دلائل و براهین برین مترتب ساختند اما گوئی همی بیشتر بیفزودند بالاخر
این بحث را زیر بحث و این مسئله را ناتمام گذاشتند و معترف بدان
ماندند که این حق ارباب حال است نه اصحاب قال ولیکن چنانکه ابتدای حال
از قال است همچنین بیان سر قدر و سر سر القدر را ابتدا از عبارة القدر
ضرور است فلهذا این بیچاره از هر چمن گلی و از هر گل ورقی چیده و از
هر نغمه حرفی و از هر حرف سبقی گرفته اندرین تالیف جمع آورده و
بطوریکه اول بطریق حکایت متکلمین بحثی از عبارة القدر و ثانیاً از اشارات
علمای ایمانی اندکی از سر قدر و ثالثاً بمرتبهٔ هدایت علمای وجدانی برخی از سر سر القدر
عرضه خواهد داشت لیکن بتوفیق من الله و بقدر تائید از الله سبحانه
امید از ارباب دانش و بینش آنست که آنچه اندرین سهوی و خطائی
بینند نظر بر بی علمی و بی شعوری کمترین طالبان قلم عفو در کشند و آنچه از
صدق و صواب در نظر آید بدعای خیر فراموش نسازند و بملاحظهٔ کلام
طوالت

طوالت اللباس تکلیف ملاحظہ کہ ضرور نیست ازان شکایت بہرین طوالت نہ فرمایند زیراکہ این ناقص الفہم از فہم مجمل فہم مفصل اسہل شمردہ التزام آن نمودہ است کہ بہر دعوے اول بیان دعوے وثانیاً ثبوت دعوے وثالثاً نتیجہ آن پیدا کنند و اول متعلقات دعوے را عرض کردہ باز بمقصود گراید بنوعیکہ پس از بیان متعلقات ہرایک شرح عبارۃ القدر را تعبیر از مناظرہ خواہد کرد و بیان سر قدر را موسوم بہ توضیح وبیان سر سر القدر را بتلویح یاد خواہیم نمود تا ہرکس کہ بدیدن متعلقات تکلیف ملاحظہ گوارا نکند ازین کتاب محض مناظرہ و توضیح و تلویح رامطالعہ آرد تا براحوال قدر اطلاع یابد بتمامہ واللہ الموفق والمعین بحرمت النبی و الہ و اصحابہ صلوٰۃ اللہ وسلامہ علیہم اجمعین

مقالہ دوم در مناظرہ جبر و قدر لعبارۃ القدر

بدانکہ در کلام شیخ کہ بالا گذشت القضاء عبارۃ عن الحکم الکلی الالہی فی اعیان الموجودات علی ماہی علیہ من الاحوال الجاریۃ من الازل الی الابد والقدر ہو تفصیل ذالک الحکم بایجادہا فی اوقاتہا وازمانہا التی تقتضی الاشیاء وقوعہا فیہا باستعدادتہا الجزئیۃ فتعلق کل حال من احوال الاعیان بزمان معین و سبب معین عبارۃ عن القدر الی اخرہ مراد از عبارۃ عن القدر معنی قدر است کہ در تعریف قضاء و قدر بیان فرمودہ است قضاء بمعنی حکم کلی الہی در اعیان موجودات از احوالیکہ جاریست بران اعیان از ازل تا ابد و معنی قدر تفصیل آن حکم کہ در وقت زمان خود ایجاد می یابد بحسب اقتضای آن اعیان کہ وقوع آن حکم در وقت آن می خواہد بقدر استعداد جزئیہ خود ہا پس متعلق است

کل حال از احوال اعیان بزمان مقرر و سبب معین و مراد ما درینجا از عبارة القدر
بحث لفظی ست که بزبان والقدر خیره وشره من الله تعالی گفتن و بدل التصدیق
واعتقاد نداشتن و بحث گرفتن و انواع وساوس واوهام پیدا کردن آنست
که باعث معارضه و مناظره گردیده است ازانکه معنی قضا و قدر را میدانند
که حکم کلی الهی است بحق موجودات فاما در احوال و احکام آن بعد ازان اختلاف و
واشکالها میدارند که حصر و قصر آن دشوار واز حد و عد بیشمار لیس مقصود ما نیست
که اندکی ازان معارضه و مناظره بهمدرینجا آرد و ناظر را ازان مطلع و محظوظ گرداند

وهو هذا

بدانکه وجود را دو نوع است یکی موجود بذاته دوم موجود بغیره موجود بذاته را
واجب الوجود نامند و موجود بغیره را ممکن الوجود واول را خالق گویند وثانی را
مخلوق لیس نظر برین انواع وجود وجود افعال را که آنهم تحت حکم کلی الهی متعلق
به لیشر و متصف بخیر و شر است اگر به فحوای خلقکم و ما تعملون منسوب بواجب الوجود
نمایند بنده اندران مجبور بحت باشد باز مستوجب جزا و سزا چرا و اگر منسوب
بممکن الوجود سازند قطع نظر ازانکه خلاف مفهوم خلقکم و ما تعملون
بود قباحت عظیم ازان هویدا یکی آنکه چیزی که خود خلق است خلق افعال
چون تواند واگر بالفرض والتسلیم گویند که خالق افعال بنده است مخلوق
را خالق گفته باشیم که عقلاً و نقلاً نادرست است دیگر اینکه از خلق افعال
شرکت غیر بذات او تعالی در صفت خالقیت لازم آید که این هم خلاف عقل و
نقل است لیس ازین احتمالات اندرین باب دوگروه شدند یکی فعل بنده را

از بنده

از بنده نفی و بحق اثبات سازند و دیگرے فعل بنده را به بنده اثبات و
از حق نفی شمارند لهذا اول را جبریه و ثانی را قدریه نامند اما این دو گروه
بظاهر در شمار است ولیکن پیروان و مطیعان وے بسیار چنانکه عنقریب
مید رآید و بر خلاف ایشان ارباب حق اند که نسبت فعل هم به بنده سازند
و هم بخالق بنوعیکه الخلق لله والکسب للعباد و بنده را هم مختار دانند و هم مجبور
من حیث انه مختار فی فعله و مجبور فی اختیاره و بحق گروه مخالفه ثابت
کنند که هر دو راه غلط پیموده اند بنوعیکه بنده قادر و مختار است در فعل خود
از انکه حق سبحانه قدرتی و اختیارے بدو داده است تا بعضی کارهای
ارادی نزد اختیار او از و صادر می شود بقدرت و اراده ازلی حسب
جریان عادت الهی بجهت مصلحے که درو واقع است از ان بنده مستحق
مدح و تحسین در کار خیر و مستوجب ذم و نفرین بکار شر در آمده و بر ماموربه
به لایق ثواب و بر منهی عنه قابل عذاب گردیده ورنه ارسال رسل و انزال کتب
عبث و امر و نهی و وعد و وعید لغو گردیدے حالانکه فعل حق از لغو و عبث منزه و
مبرا است چگونه اطلاق لغو بران توان نمود ازین رو ثابت شد که بنده مختار فی فعل
آنانکه از ان انکار آرند از امر بدیهی انکار ساخته باشند چنانکه کسی باطش و
مرتعش را دیده گوید که من در حرکت ایشان فرق نمی توانم که کنم که دست
کدام باختیار میلرزد و کدام بسبب رعشه مگر بداهت باشد و
همچنین کی از اختیار خود بالا نرسے درآید و دیگرے بے اختیاری از بلندی
به پستی میگراید انرا دیده گوید که من اندرین امتیاز نمی توانم که آرم انکار بدیهی

کند اصلا لایق خطاب و جواب نباشد و مجبور فی اختیاره آن است
که بنده چون خواهد که کاری بکند آن کار باراده و قدرت حق ازو بظهور میرسد
زیرا که ارادت بنده تابع ارادت حق است و قدرت بنده تابع قدرت
حق بنده را اندران قدرت و تاثیری نیست الا اینکه عقب خواست
و داعیه او بر دست او ظاهر شده است بهذا النسبت آن فعل بسوی
بنده میشود و اگرچه آن خواست و داعیه نیز آفریده حق است از انکه خواست
و داعیه هم از جمله ممکنات است و هستی جمیع ممکنات در حقیقت همه مستند
بسوی حق و فایض از اوست اگرچه آن بظاهر از غیر حق مینماید اما تاثیر نیست
اندران مگر حق سبحانه را پس درین صورت این خواست و داعیه که بر دست
بنده کسوت هستی می پوشد وسایط و اسباب باشد که بمنزله
شرایط و آلات است بمصداق لا موثر فی الحقیقة الا الله و الوسایط
بمنزلة الشرایط و الآلات — درینجا قدری مفتش را اشکالی باشد سوال
که هرگاه قدرت بنده را در فعل بنده دخلی و تاثیری نباشد قدرت
بی تاثیر چه نفع کند و جبر چگونه دفع شود جوابش چنین است که معنی جواب
قدرت آنست که فعل و ترک اندران برابر بود پس در حدوث فعل
سوای قدرت چیزی دیگر مرجح ضرور است تا ترجیح فعل بر ترک
آن بکند و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید و این محال است پس مرجح یا داعیه
انکار است که از بهر غرضی و غایتی پیدا آید و بسبب آن داعیه
اراده جازمه هم میرسد و بسبب اراده جازمه آن کار بوجود می آید

وبا

و یا مرجح چیزی دیگر باشد پس حصول انداعیه و یا مرجح دیگر بقدرت و اراده بنده نیست ورنه دور و تسلسل لازم آید که باطل است زیرا که وجود و عدم داعیه با مرجح دیگر نظر به قدرت برابر است پس بجهت وجود آن مرجح احتیاج بمرجح دیگر افتد کذالک هلم جرًا چون تسلسل باطل است ناچار سلسله منتهی می شود بمرجحی که به قدرت و اختیار بنده نباشد ازین رو لازم آمد که قدرت بنده در ایجاد و افعال او مستقل نبود بلکه محتاج باشد بمرجحی که مقدور او نیست مگر این معنی منافی اختیار نیست بلکه موکد اختیار است زیرا که جبر بر اختیار است فافهم عن شرح عقاید الجامی علیه الرحمه پس ازینجا نیکو ثابت شد که العبد مختار فی فعله و مجبور فی اختیاره و تردید جبریه و قدریه هر دو گردیده که بنده مختار است اما مستقل نیست و مجبور است اما مجبور محض نیست بل مختار بالاضطرار است و مجبور فی الاختیار و اگر جبری منش را احتمال آنست که از خلق افعال بنده شرکت غیر در صفت خالقیت بذات او تعالی لازم آید که آن خالق افعال باشد و این خالق اجسام جوابش اینکه شرکت غیر در صفت خالقیت او تعالی انذم به ثبوت رسد که بنده فاعل مستقل و خالق بذاته باشد درینجا معامله برعکس است که بنده فاعل است اما مستقل نیست و خالق است اما محتاج بغیر پس شرکت چنین فاعل و خالق ناقص بذات فاعل و خالق مستقل چون تواند و اطلاق خالق بر چنین فاعل ناقص چسان درست نشد

و بعضی قدری منش را آنست که بنده بلاریب فاعل و خالق فعل است مستقلاً بدلیل حسی و مشاهده یعنی ما چه هرکاری و قتی که می خواهیم می کنیم و نمیخواهیم

و خود حق سبحانه می فرماید که فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر و ایضاً اعملوا ما شئتم و کذالک مثل لیس خیر و شر من الله نکو نه باشد ارباب تحقیق بجوابش پیرو اند که حس شما و مشاهده شما ناقص است ازانکه کارے که بقدرت شما و به ارادت شما می شود در اصل آن ارادت و قدرت تابع ارادت و قدرت ازلیت و مشیت شما تابع مشیت ایزدی بدلیل انکه بالا گذشت که بمعنے قدرت کردن و ناکردن کارے برابر است پس فعل آن کار بر ترک آن که ترجیح مے یابد مرجح آن ارادت الله است ورنه ترجیح بلا مرجح لازم آید و این محال است ازین رو بالمعنی خیر و شر من الله باشد و بعضے متوحش اند که اگر گویند که فاعل فعل هم بنده است و هم خالق پس یک فعل را دو فاعل لازم آید این هم محال است برخی بر رفع التباس الباس چنین فمایش دارند که اطلاق فاعل به دو معنے است یکے فاعل حقیقی دوم مجازی مثلاً بادشاهے بدست جلادے قتل شخصے کند خواهند گفت که جلاد فلان کس را قتل کرد و نخواهند گفت که جلاد قتل کرد چه اگر جلاد قتل شخصے باختیار خود کرده باشد خود آن جلاد قابل قصاص پیش بادشاه تواند بود و بالفرض اگر گویند که جلاد فلان را قتل کرده مفهومش همین باشد که بحکم بادشاه ازین رو ثابت شد که فاعل حقیقی بادشاه است و فاعل مجازی جلاد و نزد بعض فاعل خیر حق سبحانه و فاعل شر بنده بدلیل قوله تعالی و ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک برخے بدفع اشتباه بوجهه

بچند

سوال

جواب

این آیه چنان ساختند که ازین آیه استشارت بحسن تعلیم برعایت ادب
بندگان است از آن که امر شر مکروه طبع است و امر خیر مرغوب الطبع
پس مقتضای عبودیت آن است که امر شر را منسوب بنفس خود
گرداند و امر خیر را منسوب بخالق خود چنانکه نظام الدین گنجوی رحمة الله
علیه می فرمایند ع نیکی کنی من نه بد کرده ام + بدی را حواله بخود
کرده ام + و نیز بظاهر طریقه ادب همین منوال است که امر خیر را
خادم بطرف خود نسبت کند و امر نقیص را حواله مخدوم نماید پس
بحق خالق حقیقی چگونه نباشد و بعض بر آنند که خلق شر از طرف شیطان
که نزدیک است از دل انسان که حق سبحانه تعالی حکمتاً و مصلحتاً بر دل
مردم برگماشته است و ندانند که شیطان تابع انسان است نه انسان
تابع شیطان و بعض محققین بر آنند که خیر و شر فی نفسه هیچ نیست
بلکه نسبت مجرده است بین الصفات متقابله و متمایزه که بخیر و شر
موسوم شده است چنانکه نور و ظلمت و کفر و ایمان تا آنکه ظلمت نباشد
مفهوم نور نه توان دید و تا آنکه کفر نباشد مفهوم ایمان بخاطر نشاید بفحوای تعرف
الاشیاء باضدادها ظلمت را نور و نور را ظلمت کفر را ایمان و ایمان
را کفر لازم است پس آن نسبت مجرده هرگاه که منسوب بنور و یا ایمان و یا
مانند آن که دال بر خیرات است بشود موسوم بخیر می شود و بضد آن
موسوم بشر در این صورت وجود خیر و شر عارضی و اعتباری باشد
نه حقیقی اما اتفاق بر آنست که خیر و شر را وجود حقیقی است نه که فرضی

واعتباری بوجه آنکه وجود افعال را دو اعتبار است جمالی و جلالی چه
وجود جمله ممکنات که صور علمیه و معلومات حق اند مظاهر صفات واسماء
حق باشد و اسماء حق را همین دو اعتبار است جمالی اند یا جلالی
مانند رحمان ورحیم وغفور وغفار را چنانکه مرحوم ومغفور ضرور آمد
جبار و قهار را مجبور ومقهور لابد که از مظاهر آنست ازین رو ثابت شد
که مظهر جمالی را حسنات وبر واجب است ومظهر جلالی را سیئات
وشرور لازم وافعال را خیر وشر لابد ازین بیان رفع توهم آنهم
شدنی است که بعضی را گمان آنست که در خلق شر چه حکمت است
ودر عدم خلق شر چه قباحت بود آنکه در صورت عدم خلق شر
تعطل صفات جلالی شدے وذات غیر محدود را به صفات جمالی
محدود بودن لازم آمدے واین نقص ذات بودے زیرا که ذات
مطلق غیر محدود است پس صفاتش هم محدود شدن نمی توانند وبعض
را توهم آنست که ذات حق سبحانه قادر ومختار مطلق است اقتضای
قدرت مطلقه واختیار کامله آنست چیزیرا که خواهد اختیار کند ونخواهد
نکند وانچه همه خیر محض باشد ازین رو همی توانست که صفت جمال که
محبوب ومرغوب اوست وان الله جمیل ویحب الجمال بر آن شاهد
همان اختیار کردے وصفت جلال که نا مرغوب ونا محبوب است
اختیار نفرمودے باز موهوم باسم جلال چون شدے ونه محدود
ذات لازم آمدے ونه کفر وعصیان که خلاف رضا ومحبت اوست از

مظاهر

مظاهر اسما بظهور رسیدے چنانکہ او خود فرماید که ولا یرضے لعباده الکفر و قوله و الله لا یحب الفساد و مانند آن ارباب حقایق بجوابش پردازند که جمله صفات و اسماء الٰهی پاک از شر و متضمن خیر اند و از نقص و زوال مبرا و برتر و از ترک و اختیار دور تر از انکه صفات نه عین ذات است و نه غیر ذات بل با ذات برابر بطوریکه در ذات این همه صفات مندرج و مندمج از پیشتر چنانکه شاخ و برگ در تخم و پر و بال در بیضه و موج و حباب در دریا بیشتر مگر اسم صفاتی آنوقت نامیده شود که آن ذات بآن صفت متصف گردد چنانکه آن ذات وقتے که چیزے را آفرید خالق نام شد و هرگاه که شنید سمیع گشت و چونکه دید بصیر گردید و بوقت کلام کلیم چنانکه تو خود را همه دانی و میگوئی که من شهسوارم و یا تیرانداز و یا کاتب و معلم اما تا وقتیکه آن فعل بظهور نرسد و آن صفات از قوه به فعل نه در آید بدان صفت موصوف نه تواند شد پس صفات و حقایق اسما که از ذاتیات حق است چگونه تغیر و تبدل پذیرد و فرید و نقصان گردند و برخے بجوابش میگویند که جلال و جمال لازم و ملزوم است چنانکه بعالم اسباب می بینند که حاکم مجازی را بجز این دو صفت گزیرے نیست که انتظام مملکت و رتق و فتق سلطنت بدان وابسته است چه از انکه ریاست بدون سیاست قیام و انتظام نه پذیرد که سعدی علیه الرحمه میفرماید

درشتی و نرمی بهم در به است + چو رگ زن که جراح و مرهم نه است

پس بحق شهنشاه حقیقی و مالک الملک تحقیقی را بدرجه اتم اهم است
از بهر انتظام عالم چه اگر رحیم باشد و قهار نباشد و کریم باشد
و جبار نباشد انتظام مملکت و استحکام سلطنت بحسب مصلحت و
ارادت او صورت نه بندد باشد که دریجا کسی پرسد که هرگاه جمله [سوال]
ممکنات مظاهر خارجی صفات جلال و جمال وے است بطوریکه رحیم
را مرحوم و غفار را مغفور و جبار را مجبور و قهار را مقهور لازم است
درین صورت همین اسماء جمال و جلال علت خیر و شر می افتند
باز مخیر را مثوب و مشرور را معذب فرمودن از چه روا است
جوابش اینست که اسماء جلال و جمال علت خیر و شر نه افتاده اند [جواب]
بلکه خود ذوات آنها علت خیر و شر در آمده که تقاضائے ذاتی
ایشان همین بود که به خیر و شر در آید و بدان موجب در خارج مظاهر
اسماء جمالی یا جلالی افتند باز اعتراضی باشد که اگر ذوات [سوال]
ایشان علت خیر و شر در آمد پس ذوات ایشان را ازلی بودن لازم
آید جوابش اینکه ذوات ممکنات بلا شک ازلی است اما در علم [جواب]
نه در خارج باز ایرادی بود که در علم حق به جعل جاعل می باشد
و یا بے جعل جاعل اگر به جعل جاعل باشد همان اعتراض سابق اعاده [سوال]
کند که ظلم حق در حق وے بود تعالی الله عن ذالک - واگر بے جعل
جاعل باشد قدیم بودن این ذوات لازم آید که خلاف عقاید نیز [جواب]
است جوابش بر دانند که ذات واجب چنانکه از ازل ثابت و متحقق است

بی جعل جاعل

بی جعل جاعلی و بی خلق خالق جهان ذات ممکن نیز بے جعل جاعل از
ازل ثابت چه اگر ذات ممکن را بجعل جاعل گویند پیش از جعل مسلوب
بودنش لازم آید و انچه مسلوب است گاهی بوجود نیاید ورنه قلب
حقیقت شده باشد و آن محال و باطل است پس ازین رو ذات
مرحوم و مغفور نیز مثل ذات رحیم و غفار از ازل ثابت شده
جواب دوم
بے جعل جاعلے دوم اینکه اگر ذات مرحوم و مغفور از ازل ثابت
و متحقق نباشد ذات رحیم و غفار را بے مرحوم و مغفور بودن لازم
آید و این محال است چنانکه ذات خالق بے مخلوق و ذات عالم بے
جواب سوم
معلوم و ذات قادر بے مقدورات و ذات سمیع و بصیر بے مسموعات
و بے مبصرات بودن محال است سوم اینکه بصورت بودن مغفور
و مقهور بجعل جاعل اطلاق ظلم بر او تعالی عائد شدنیست بقول سائل
معاذ الله چه بصورت گردیدن ممکن بجعل جاعل بنوعیکه پیش از مجعولیت
در ایشان از سعادت و شقاوت و هدایت و ضلالت و کفر و ایمان
و فسق و عصیان هیچ نبود خالق برحق بقدرت و ارادت خود ایشان
را بوجود آورده و در ایشان کفر و ایمان و سعادت و شقاوت و
و فسق و عصیان بخشیده یکی را مثاب و دیگرے را معذب ساختن
عین ظلم باشد حالانکه این خلاف واقع است که از ما الله یرید ظلما
للعباد و لیس ظلام للعبید خود آن شاهد و عادل بطلانش میباید ازین رو
رو ثابت شد که ذوات ایشان بے جعل جاعلے است باقی ماند اینکه

دریں صورت قدیم بودن ذوات لازم آید که خلاف عقاید شرعیه
مینماید آرے این همه ذوات مثل ذات باری از ازل ثابت است
ورنه خالق بے مخلوقات وسامع بے مسموعات وعالم بے معلومات
بودن لازم آمدے که محال است اما این امر خلاف عقاید شرعیه نیست
بلکه موافق شرع است چراکه این همه در علم حق سبحانه بالقوه ثابت
و متحقق بود به هر ایک صفت از حدوث و تغیر و سعادت و شقاوت
و مثل ذالک بے جعل جاعلے بعده حق سبحانه به قدرت کامله خود
و حکمت بالغه خویش بنوعیکه در علم حق ثابت بودند از قوه به فعل
در آورد و به همان صفات که در ازل بدان موصوف بودند موجود
گردانید پس قدیم بودن ایشان من حیث الذوات است بحسب
صور علمیه و معلومات حق و در شرع معلومات حق را قدیم میگویند
و کذالک حادث بودن ایشان در خارج من الحیث الوجود است
و در شرع موجود را حادث میخوانند و آنرا مخلوق می نامند به خلق
خالق و ایجاد موجد که والله خالق کل شیٔ برآن ناطق است
درینصورت هر دو صورت موافق شرع باشد نه مخالف شرع

سوال معاذالله باز درینجا ایرادی باشد که حادث بودن ایشان من حیث الوجود
والظهور شرعاً درست باشد اما من حیث الذوات قدیم بودن
ایشان چگونه درست بود زیراکه ذات حق چنانکه قدیم است ذوات
ایشان نیز اگر قدیم باشند تعدد قدما لازم آید چنانکه نصاری را اعتقاد است

و آن

جواب

وآن باطل است جواب پس اینکه قدیم بچند نوع است یکی تقدم مکانیت
و دوم تقدم زمانی سوم تقدم رتبتی که آنرا تقدم بالشرف نیز گویند پس تقدم
مکانی مثل وجود آدم علیه السلام بر وجود پیغمبران دیگر و وجود بعض اشیاء
بر وجود اشیاء دیگر و تقدم مکانی مثل صفوف صدر بر صفوف نعلین یا حروف
و سطور بر حروف و سطور تحتین و تقدم رتبتی مثل رتبه عالم بر جاهل و رتبه
خواص بر عوام و رتبه آفتاب بر پرتو و رتبه واجب بر ممکن پس تقدم ذات
باری بر ذوات ممکن از قسم تقدم رتبتی است نه زمانی و مکانی مانند وجود
عرش مقدم بر آسمان و وجود عالم ارواح مقدم از عالم اجسام مطابق
حدیث شریف خلق الله الارواح قبل الاجساد بمائة الف عام
پس درین قدم هیچ ذاتی با ذات حق شریک نتواند بود که محالست زیرا
که آن متبوع است و این تابع و آن آفتاب است و این پرتو والله اعلم
بما فیه کذا فی شرح عقاید و اگر من حیث المقارنت قدیم گویند نیز
محال است بهیچ وجه از آنکه ذات ممکن با ذات واجب که از ازل متحقق است
من حیث الاندراج و الاندماج [illegible] نه من حیث المقارنت که کان الله
ولم یکن معه شیء [illegible] دال است و نیز مقارنت تابع
با متبوع اصلا صورت نه بندد عن شرح عقاید بحذف الزواید

سوال

لطیفه درین محل اشتباه آن باشد که هرگاه ذات ممکن را از ازل
بی جعل جاعل گفتند صفات و افعال او را هم که متضمن خیر و شر است
بگویند که بی جعل جاعل است یا بجعل جاعل بصورت اول قوله قل کل

من عند اللہ والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالے صادق نیاید و بصورت ثانی

جواب
ممکن از جزا و سزا معذور باشد نہ مستحق بجواب آں محققان چنین برنگارند کہ
کہ بیگان ذوات ممکنات بے جعل جاعل چنانکہ در ازل ثابت و متحقق بودند
صفات و افعال ایشان ہم از شقاوت و سعادت و ہدایت و ضلالت بیجعل
جاعل از ازل متحقق و ہم خیر و شر من اللہ صادق بنوعیکہ بحسب تقضائے
ذات خود قابلیان استعداد و قابلیت ذاتی از کفر و ایمان و فسق و
عصیان از حق سبحانہ انچہ خواستند بموجب خواست و اقتضائے ذوات
ایشان شرا و خیرا بخواست آتاکم من کل ماسئلتموہ بخشیدہ شدند
کہ حضرت مولانا جامی قدس سرہ السامی بران اشارہ می فرمایند ؎
قابلیت بجعل جاعل نیست + فیض فاعل بخلاف قابل نیست

سوال
پس معذور چرا باشید و بعض را درینجا اعتراض آنست وقتیکہ حق سبحانہ
بحسب تقاضائے ذاتی ایشان در ازل از خیر و شر و عناد و انقیاد بخشید
کہ گاہے بخلاف صدور و ظہور امکان ندارد باز فائدہ امر و نہی بجہت
منع ایشان از کفر و عصیان و امر بطاعت و ایمان چہ است ـ

جواب
ارباب حقایق جواب آں چنین دہند کہ فائدہ امر و نہی بجہت ازمائش مطیع
و عاصی است در دنیا و اتمام حجت در آخرت بجہت جزا و سزا
و صواب و عقاب یعنے انچہ از عناد و انقیاد و کفر و ایمان در جبلت
ایشان مخفی و مستتر است بوجہ امر و نہی بظہور می در آید و از قوہ بفعل
میرسد تا آنگاہ بحق مومن و مطیع ثواب و بحق کافر و فاسق عذاب را
در آخرت

در آخرت حجت قوی باشد و ایشان هم بوقت کشف حقیقت خودها
بلا انکار وا باشند از عدکه آنچه امروز بر ما ست از ماست و بعضے را حجت
بر آنست که گویند آنچه در ازل بعلم الٰهی پیش از وجود خارجی بحق ممکنات
از خیر و شر و حسن و قبح و عناد و انقیاد ثابت و متحقق بوده است
همان بتدریج بصدور و ظهور می درآید و گاهے برخلافش نمی شود
که جف القلم بما هو کائن براں اشارت است و مقوله بعض آنست
که هر آن و هر زمان آنچه درین عالم از دست بنده کسوت هستی می پوشد
و تازه بتازه نو بنو بظهور میرسد همه از قدرت و ارادت او تعالے
است که واللّٰه علی ما یشاء قدیر براں حجت قوی است و ارادت
و قدرت بنده وسایط آنست که بمنزلهٔ آلات و شرایط باشند چنانکه
گفته اند لا موثر فی الحقیقة الی اللّٰه والوسایط بمنزلة الشرایط والالات
بهر دو صورت هرگاه که جملهٔ افعال بنده پیش از وجود در علم حق بخیر
و شر ثابت و ظهور آن همه بقدرت و ارادت او تعالے متحقق بوده
باشد لا محاله اطلاق ظلم بر او تعالی عاید شدنیست معاذ اللّٰه که بحق
کافر اراده کفر و بحق فاسق اراده فسق فرموده باز بر اختیار کفر و
فسق تعذیب بنده فرمودن بچه روا است برینے را جواب آنست جواب
که از خیر و شر آنچه در علم حق تعالے بوده و حسب اراده کفر و فسق
بحق کافر و فاسق نموده بحسب تقاضائے ذاتی ایشان باشد نه محض
بمقتضائے ارادت تا شود که ظلم بر او عاید گردد یعنی که در ازل ذوات

ممکنات بلسان استعداد و بمقتضائے ذاتی خود آنچه خواستند حق سبحانه
اراده آن کرد که بعالم وجود و ظهور بحسب خواهش ایشان ظاهر گرداند
تا بدانند که هر بنده فرا خور استعداد ذاتی از مراتب کفر و فسق و عصیان
و ایمان آنچه که خواسته است بدان موجب تشریفی سزاوار آن برگرفته
اکنون همان باختیار و بارادت ایشان بظهور می درآید تا بیوم الحساب

سوال ایشان را به چون و چرا مجال نباشد بازبعضے را اشتباه آنست که
ذوات ایشان چنانکه بے جعل جاعل بود اقتضائے ذوات هم بے جعل
جاعل باشد یا به جعل جاعل اگر به جعل جاعل گویند باشند ز ایشان
مجبور و حق ظالم باشد معاذ الله و اگر بے جعل جاعل گویند ایشان
در اقتضائی ذاتی خود مستقل باشند نه مجبور پس الزام به قدری

جواب چگونه صادق آید جوابش چنین است چنانکه ذوات ایشان بے جعل جاعل
است همچنان اقتضائے ذوات هم بے جعل جاعلے و بے خلق خالقی
بود ورنه ظلم حق و مجبوری خلق لازم آید و این باطل است اما
الزام بر قدری از آنست که قدری بنده را در ایجاد افعال خود مستقل
می دانند نه در اقتضائی ذاتی آنها و بعکس آن حال جبریه است
که ایشان در اقتضای ذاتی خود را مجبور می دانند نه در ایجاد افعال خود که

سوال فلهذا هر دو نامعتبر و مخالف واقع شمرده می شود و بعضے را اندرین
کلام است که هرگاه حق سبحانه اراده کفر و عصیان بحق کافر و فاسق
و اراده طاعت و ایمان بحق مطیع و مسلم بسبب تقاضائے ذاتی ایشان

نمودہ است نہ محض بمقتضائے ارادت خود بنوعی کہ بحسب خواست
ذوات البشان آنچہ در ازل ثابت و متحقق گردیدہ است ہمان
منوال بظہور و وقوع می درآید باز معنے منع و عطا چیست و عطا
از چہ و منع از کیست اہل حق بجواب آن نفس پردازند بدان کہ منع و عطا
بر دو قسم است یکے لازمی و دیگر عارضی لازمی آنست کہ مدام
بر یک حال باشد و عارضی آنست کہ کسی را از چیزے باز دارد باز بہ او
عطا فرماید بصورت اول کافر و فاسق را بر کفر و فسق پیدا می سازد
و تا عمر ہمہ را ان میدارد آخر بر ہمان کفر و فسق بمیرد و مومن و مطیع
را با یمان و طاعت پیدا می کند و تا عمر ہمدان میدارد باخر بر ایمان
و طاعت می میرد و بہ ضد این عارضی کہ کافر را مومن میسازد و مومن
را کافر و فاسق را مطیع گردانند و مطیع را فاسق کذالک مثلہ
آیا نمی بینید کہ یکے را با جمیع اعضا پیدا میکند و ہمہ عمر صحت دعافیت
می دارد و پادشاہ و حاکم می سازد و دیگر را کر و کور و گنگ و سیدست
و پا می سازد و تمام عمر در فلاکت و تنگی میدارد و ناتندرست را
مریض و مریض را تندرست و پادشاہ را گدا و گدا را پادشاہ
میفرماید کذالک البواقے اما این تبدل و تغیر و یا عدم تغیر و تبدل
ہم بحسب اقتضائے حقیقت ہر یکیست نہ خلاف آن - ازین روشن
شد کہ معنی منع باز داشتن از چیزیست کہ مقتضائے ذاتش بان نباشد
و معنے عطا عطائے چیزیست کہ مقتضائے ذاتش ہمان بود و لے

جواب

منع و عطا

کسی در اینجا توہم نکند کہ بر این تغیر و تبدل قدرت ندارد و یا در قدرت
او نباشد معاذ اللہ چہ اگر قدرت نباشد مجبور باشد و مجبوری منافی
الوہیت است بلکہ عین حکمت و مصلحت اوست کہ باوجود قدرت تا
آنرا بمرتبۂ این نرساند و این را بمرتبۂ آن حکمت آنست کہ اگر کافر
را مسلم و مسلم را کافر نماید و یا مقبل را مدبر و مدبر را مقبل سازد
قلب حقیقت لازم آید و این محال است و دیگر اینکہ حق یکی بدیگر
اگر دہند وضع الشیء فی غیر محلہ بود و این ظلم است تمثیلش تمثیل
کلال و ظروف می ارند کہ چون کلال خم و سبوچہ و کوزہ و پیالہ بسبب
اقتضائے ذاتی ہر ایک طیار می سازد اگر گویند کہ سبوچہ را مثل خم
و پیالہ را مثل کوزہ چرا نساختی تا در ظرفیت باہم برابر بودے
بجواب شان خواہد گفت کہ ہر یک را بسبب اقتضائے ذاتی آن کہ در علم
من مندرج بود تیار کردہ ام نہ خلاف آن پس گنجائی خم ہمان است
کہ آنرا بنسبت کوزہ کلان دارد و کوزہ را بنسبت پیالہ پس باوجود
قدرت این را بمرتبۂ آن نرساند و آنرا بمرتبۂ این ہمچنین حسب تا
عادت الٰہی ہمچنین جاریست کہ باوجود کمال قدرت کافر را مسلم نسازد
و مسلم را کافر کہ این ہم کمال قدرت و مقتضائے الوہیت است
و آنچہ بصورت عارضی تغیر ظاہر است آنہم بمقتضائے ازلی و باقتضائے
ذاتی آنہا است نہ بعد آن۔ اگرچہ امروز بعدم بینائی ما را نظر نیاید
اما وقتیکہ بہ محل ظہور حقیقت حقائق کونیہ بر ما مکشوف خواہد شد آنہم

باہم

همه کس حقیقت خود را خواهند دید و خواهند گفت که آنچه بر ما است از
ماست و اکثرے اختتام این بحث و اتمام این حث برین سخن میسازند
که تمامی ممکنات ملک حقیقی وی تعالیٰ است بطوریکه از عدم بوجود آورده
و از نیست هست گردانیده اند ران بمقتضائے مصلحت بی علت اگر
تصرف فرماید چه بعید است پس هرگاه کافر و فاسق را بر اختیار منهی عنه
عذاب و مومن و مطیع را باختیار مامور به ثواب فرماید و یا در دنیا
یکے را مستوی الخلقه با سلامت اعضا بدارد و دیگرے را کور و کر و
گنگ و بیدست و پا و یکے را بفراغت و عیش و طرب بدارد و دیگر را
بکربت و عذاب و فقر و افلاس گرفتار دارد و یا گدا را بادشاه و
بادشاه را گدا سازد با آنکه در ازل از ینها گناهے و خطائی سرنزده
اطلاق ظلم برا و عاید نباشد چه از آنکه این همه تصرف در ملک خود است
نه در ملک غیر مانند آنکه تو در ملک مجازی خود که محض به فضل حق سبحانه
ملک تو گردیده است تصرف میکند که چیزے که میخواهد یکے را میدهد
و بدیگرے نمی خواهد نمی دهد و یا داده بازپس میگیرد اطلاق ظلم بر تو
عاید نشود مگر بصورت تصرف در ملک غیر فافهم - بعضے برین اشکال سوال
که گویند که چون تصرف او تعالیٰ در ملک حقیقی خود ظلم نبود اگر کافر
را مومن و شقی را سعید گردانیدهم تصرف در ملک وے باشد و
و ظلم نباشد جواب این چنین دهند که اگرچه این تصرف هم در ملک
خود است اما وضع الشئی فی غیر محله است و این نیز ظلم است

زیرا اگر حق مومن و مطیع به کافر و فاسق اگر دهند ظلم صریح باشد نه عدل
تحقیق در اینجا پرسند که ایمان و طاعت حق مومن و مطیع و کفر و فسق حق کافر
و فاسق چگونه باشد جواب آنست که بالا گذشت یعنی تمامی ممکنات و موجودات
مظاهر اسماء جمالی و جلالی حق اند و هر یکی مظهر اسمی است مانند کافر
که مظهر اسم قهار است و مسلم مظهر اسم غفار و فاسق مظهر اسم مضل و
مطیع مظهر اسم هادی کذالک فقس پس حق هر ایک نتیجه آن اسم است
که آن مظهر اوست و حق یکی به دیگری دادن عین ظلم باشد نه عدل
و صواب و نوعش از نزد حق لیس نا صواب فافهموا یا اولی الالباب
پس این قسم کلمات و مقالات سوالات و جوابات را اگر خواهد که
حصر و قصر آن نماید و گنجد و متعدد در آرد کتابی دیگر مثل این کتاب می باید
و اگر تفصیل هر اجمال را بخواهد که بنویسد فقیر طویل می شاید بلکه
وساوس و اوهام را انتها نیست این قسم توجهات و تشکیلات
را هم انتها نباشد تا کجا اهل تحقیق به اثبات پردازند و بر آن دلائل
و براهین پیش آرند آخر ایشان مناسب چنین دانستند که این قسم
معارضه و مناظره را بر ارباب آن بگذارند و به تقریر و تفهیم نفس مسئله
طریق دیگر اختیار کردند تا که بحق طالبین و مخالفین قول آن اسهل آید
و مفهوم آن مشکل نه نماید چنانکه آینده می آید بالجمله مقصود ازین تحریر
تحقیق است نه تردید و غرض ازین تقریر تصدیق است نه تعریض
بر خلاف جماعت اهل مناظره که از تحقیق و تدقیق اصل کار در گذشته تردید
و اثبات

و اثبات القدر موشگافی ہا نمودند و بجرح و قدح بدان مقدار طبیعت از ما نیہما
کردند کہ صورت این مسئلہ بہ ہیئت کذائی صورت نوعی گرفتہ کہ ازان فہم معنی
دشوار آمد و رسیدن بہ نفس مطلب مشکل گردیدہ زیراکہ بہ حل یک عقدہ
عقدۂ دیگر لبستند و بہ حل یک شکل مشکل دیگر افزودند چنانکہ بہ تقویت کلام
خود ہا بہ تردید جبریہ بدلائل قدریہ کاربند شوند و باز بترد قدریہ بدلائل
جبریہ وگاہی خطاب بہ معتزلہ دارند وگاہے جواب از ثنویہ کہ از بہر آن گاہ
بدلائل عقلیہ پردازند وگاہ بہ حج فلسفیہ وگاہ بہ کلمات شطحیہ وگاہے بطرز
سنیہ شنیہ وگاہے بطرز صوفیۂ صافیہ گاہ گفتگو در آید وگاہ در ازل گاہ
از ماضی وگاہ از مستقبل حال راکس نمی پرسد غرضکہ این مسئلہ ہم بدین طور
مشکل در مشکل افتاد کہ فہم مفہوم سخت تر آمدہ بالجملہ این ہمہ عبارۃ از قدر
باشد کہ حکایت از متکلمان است نہ سر قدر کہ مخصوص است بہ محققین
ازین رو این خوشہ چین خرمن ارباب تحقیق و زلہ بردار خوان اصحاب
تدقیق از مناظرہ عبارۃ القدر درگذشتہ بہ تقلید ارباب تحقیق لسر قدر
میپردازد واولا بہ طرف متعلقات سر قدر می گراید الحتہ اندرین مناظرہ
بچندین طوالت اتمام حجت برین سخن قرار گرفت کہ تمامی ممکنات
ملک حقیقی حق سبحانہ و تعالی شانہ است پس در ملک حقیقی خود
ہر تصرف کہ کند روا است وسعید را ثواب وشقی را العذاب رساند
بجا است پس مقصود ما ازین ہمہ تقریر کہ گذشت ہمین یک لفظ تصرف
است کہ منتہائے تقریر شما ابتدائی تحریر ما است آنکہ گفتند کہ این ما

ملک حقیقی وی است نه ملک غیر پس چو بر ملک خود هر تصرف که خواهد
روا است آرے وقتیکه غیر مفقود است ملک غیر کجا باشد که گفته اند

ــــه

غیرتش غیر در جهان نگذاشت ❀ لاجرم عین جمله اشیا شد

درینصورت تصرف ذات در ذات باشد نه در غیر اما دانستن این
تصرف از همه مشکل تر است تا آنکه ذات را چنانکه باید نه شناسد
تصرف ذات هم چنانکه باید نه فهمد پس به جهت دانستن اصل تصرف
که جهت دانستن پنج چیز ضرور است یکے اقسام تصرف دوم محل تصرف
سوم اسباب تصرف چهارم متصرف بکسر را پنجم متصرف بفتح را
وانکه عامهٔ مردم علی العموم معنی تصرف عامه چنین می دانند که محل تصرف
عالم کون و فساد است و متصرف دران خالق العباد و متصرف آن
جمله مخلوقات و موجودات بنوعی که وجود و عدم و حیات و ممات جمله بقبضهٔ
تصرف وی است یعنیکه مبدع و مخترع و محی و ممیت جمله مخلوقات و
موجودات او است با این در اسباب تصرف اعتماد بر غیر میدارند
بطوریکه بر روئیدن نباتات اعتماد بر باران و به باریدن باران اعتماد بر ابر
و به بستن ابر اعتماد بر ریح و در رفتار سفینه را اعتماد بر بادبان و بادخانان
و مثل ذالک و همچنین در حق انسان اعتماد رزق بر منعم و اعتماد شفا بر دوا
و اعتماد صحت بر طبیب و مانند آن می سازند گویا که متصرف بفتح را
را متصرف بکسر را اختیار کردند و تصرف ملوکانه را مالکانه ذاتیانه دا

بهیمانه

نمیدانند تصور ریدند چنانکه بعالم مجاز ظاهر است که در ملک مجاز مالک مجازی
را که باعتبار این عالم آنرا مالک حقیقی نامند تصرفیکه در ملک خود نماید آنرا تصرف
مالکانه خوانند و اگر آن ملک را انتظاماً به تصرف دیگرے بخشد و آن دیگر همدران
ملک تصرف کند آنرا تصرف نائبانه گویند که مالک مجازی ولیست نه مالک
حقیقی اگرچه النایب کالمنیب است امّا فرق نایب و منیب به لحاظ اختیار
کلی و جزئی ظاهر است ازینجا ظاهر شد که تصرف بر دو نوع است یکی
تصرف حقیقی و دیگر تصرف مجازی - امّا این تصرف را حقیقی باشد یا
مجازی بجز حقیقت انسانی بجائے دیگر معلوم نتواند کرد زیرا که انسان خلاصهٔ
موجودات و زبدهٔ کائنات در آمده است که از عرش تا فرش از ان
خارج نیست و از عالم سفلی تا علوی از ان بیرون نے باید که اکثر با خود است
و در خود است و از خود است به خود دریابد تا متصرف و متصرف از ان
مکشوف گردد وقتیکه به فحوائے من عرف نفسه فقد عرف ربه از معرفت
نفس معرفت ذات باری حاصل آید معرفت تصرف چه مشکل باشد زیرا که متصرف
بکسر را نیز همدران موجود است لیکن که نه درون است نه برون و نه متصل است
و نه منفصل و نه داخل و نه خارج که لیس تحقیق تصدیقش بهم رسد و هم متصرف
به فتح را غیر از ان نیست و محل تصرف و اسباب تصرف همه همدران
است الکون بجمیع الانسان این تصرف و دیدن متصرف و متصرف
در انسان باشد که تو پرسی که مراد از انسان عین انسان است که حقیقت
و باشد و یا آن شکل معین که به انسان مشهور است بجواب نفس گوئیم که حقیقت انسانی

از صورت انسان خارج نیست ضرور است که همه درین وجود انسان باید دید که همه معلوم
توانی کرد و باز پرسی که در وجود انسان این تصرف را باعتبار جزئی دید نسبت که
زید و عمر و خالد وغیره باشد و یا باعتبار کلی که حیوان ناطق است اگر باعتبار
جزئی دیده شود که زید کافر است و عمر مسلمان و بکر فاسق است و خالد
مطیع و بداند که این جمله از تصرف متصرف حقیقی است هر آئینه اطلاق
ظلم بر او تعالی عاید شد نیست که زین پیش بیان رفت حالانکه خلاف
واقع است که لیس بظلام للعبید ثابت بجوابش بگویم که باعتبار کلی که حقیقة
واحد است باید دید که به ضمن کلی افراد آنهم خالی از تصرف نباشد ـ
و رتبه باعتبار جزئی اگر دیده شود که زید کافر است و عمر مسلمان ظاهر
است که در زید به ظاهر اعضا و در نفوس و قوی نه چیزی کمی است
و نه در عمر چیزی زیادتی که باعث کفر و اسلام شده باشد بلکه هر دو
بجانب و بحاله و مشابه بلا کم و زیادتی ذات واحد و حقیقة واحده است
اگر هست باندک تفاوت ظاهر مثلاً در ضعف و توانائی قوی و یا در
حسن و قبح صورت که از آن کفر و اسلام را هیچ تعلق نیست فلهذا اوقات
تصرف و اسباب و محل آن در انسان کلی ضرور گشته که از آن هم متصرف
و متصرف هویدا تواند شد درین صورت نه در ذات زید فکر و تامل ضرور است
و نه در عمر بلکه در ذات خود و حقیقت خود را باید دریافت که اندرین
متصرف بکسر کدام است و بفتح را کدام و اسباب تصرف بچه نوع
واقع است چه از آنکه واضح ترین و ظاهر ترین چیزها نزدیک عاقل از ذات

وحقیقة

وحقیقت او نتواند بود که خفته در خواب و بیدار در حال و مست در مستی و
هوشیار در هوشیاری از خودی و چگونگی خود غافل نباشد و مراد
از دیدن و دریافتن این تصرف در خود آنست که بدیدهٔ بصیرت در آئینه
دل خود ببیند تا حقیقت تو ترا معلوم شود آن زمان حقیقت تصرف را
نیز معلوم توانی کرد ورنه هرکس عاقل بل لا یعقل هم خود را می داند که
که منم انسان بدین شکل عیان که مرکب با جسم و جان است که از آن
میان جسم محسوس است و جان معقول تا آنکه جان نباشد جسم متحرک
شدن نمی تواند و جسم را می داند که با ابعاد ثلثه محیط جانش است
و از حرکت جسم خود می پندارد که فاعل و قادر این جمله افعال منم و این جمله
دست و پا و چشم و گوش وغیره اعضا تابع من است که زبان
را می گویم می گوید دست را می خواهم می گیرد و پا را می خواهم میرود
و چشم را می بینم که می بیند و گوش را می شنوم که می شنود اما از حقیقت
خود بی خبر است تا آنکه بدیدهٔ بصیرت نه بیند که جانش محیط جسم است
نه جسم محیط جان نخاری که در جسم خلد و موری که در جسم گزد
جان داند نه جسم و آنچه از دست و پا بگیرد و برود و چشم و گوش می بیند
و می شنود این جمله فعل جان است نه دست و پا و نه چشم و گوش وغیره
ورنه بایستی که پس از رفتن جان از جسم هم این فعل میتوانستی کار این
جمله اعضا هنوز موجود بود کسی تا آنکه بچشم بصیرت در آئینه دل
خود حقیقت انسانی و حقیقت تصرف حقیقی را ندانی سر قدر را هم معلوم توانی

مساخت از بعد آن اول معنی تصرف واقسام و اسباب آن مذکور خواهد شد و من بعد حقیقة متصرف و متصرف مسطور که از متعلقات سر قدر است من بعد اصل سر قدر برنو واضح ولایح تواند شد انشاء الله تعالی

مقاله سوم دربیان تصرف اسمائے کونی والهی

مقاله سوم دربیان تصرف اسمائے کونی والهی

مخفی و محتجب مباد که تصرف از صرف بمعنی لغوی از جائے بجائے گردانیدن و خرج کردن باشد و در اصطلاح این فن فعل و انفعال و تاثیر و تاثر را تصرف خوانند وانرا اقسام است یکے تصرف ظاهری دوم باطنی بدانکه هر شئی را یک تصرف است بنوعیکه هر آن شئے که محسوس است تصرف آنهم محسوس خواهد بود و هر آن که معقول است تصرف آنهم معقول باشد پس از تصرف ظاهری مثلاً تصرف صانع در مصنوعات و موجد در موجودات و مالک را در ملک خود و ملوک را در مملوک خود و مانند آن و دیگر تصرف هر شئے در شئے دیگر مثل تصرف باد در آتش و تصرف آتش در هیزم و تصرف آب در خاک و تصرف خاک در تخم و تصرف باد در عفونت مرکبۂ ارضیه و تصرف حر شمس در اجزائے ارضی مرکبه و تصرف تخم در شجر بجد اجزائے لطیفه ارضی بقوۂ مودعه و تصرف شجر در تخم با عادۂ حقیقة اصلیه و همچنین تصرف هر منی در رحم و تصرف هر رحم در منی به تدبیر نفس والده تا آنکه در وکبد و قلب و دماغ و لحم و شحم وغیره پیدا آید و روح حیوانی درو منفوخ گردد و به تبدل صورتے بصورتے

به صورتے او مقدارے بمقدارے از داخل به خارج در رسد که بهمه محسوس و هم معقول است و تصرف باطنی که غیر محسوس است چنین است که تصرف ملائک ملکوتیه در اجسام علویه و سفلیه و یا تصرف ارواح مدبره در ابدان به تعدیل قوے و تغذیه و تنمیه وغیره و تصرف نفوس در اجزائے بدن که مدبر و محرک آلت لیس از نفوس یکے ناطقه است که آنرا محرک بعیده نامند و ثانے نفس منطبعه که آنرا محرک قریبه گویند و یا تصرف قوائے محرکه که آنرا باعثه و فاعله خوانند در جذب ملائم و دفع غیر ملایم و قوائے مدرکه در حس و مس وغیره و غاذیه و نامیه در بقائے شخص و مولده و مصوره به بقائے نوع و قوائے نظری و عملی به اثبات رائے کلیه و استنباط مقاصد جزئیه کذالک غیر ذالک و هم چنین تصرف عرش و کرسی و افلاک بتوافی در تجدد و تغیر عالم ارضی و تصرف کواکب به اقترانات و اتصالات در خصوصات و تصرف عناصر مرکبه و بسیطه با وضاع مختلفه در تاثیر و تاثر که ازان عناصر را امهات متاثره و افلاک را آبای موثره نامند همچنین است تصرف اسمای الهیه در اکوان جزئیه و کلیه چه از آنکه جمله اکوان که آنرا مظاهر خارجیه و موجودات عینیه خوانند مظهر اسمای و صفات او تعالی است جل شانه بنوعیکه هر اسم مظهر کونی و آن کون مظهر آن اسم میباشد و نیز هر اسم موجد و مربی کونی و آن کون موجد و مربوب آن اسم است ازین رو اسمای الهیه ... موجد و مظهر

تصرف اسمای در اکوان

و اکوان را مربوب و مظاهر آن و چنانکه وجود سریر بغیر نجار امکان ندارد
همچنین هر کون بغیر اسم مکون صورت و وجود نیابد فلهذا تصرف
هر اسم بربوبیت و ایجاد در کون آن واجب و ثابت کما قال –
صاحب الحقایق ان لکل اسم من الاسماء الالهیة صورة فی العلم
مسماة بالماهیة والعین الثابتة وان لکل منها صورة خارجیة مسماة
بالمظاهر الخارجیة والموجودات العینیة وان تلک الاسماء ارباب
تلک المظاهر وهی مربوبها – یعنی تحقیق که هر اسم از اسماء الهیه
صورتیست در علم که آنرا ماهیات اشیاء و عین ثابته نامند و تحقیق که
هر اسم ازان اسماء صورتیست در خارج که آنرا مظاهر خارجی
و موجودات عینی گویند پس این اسما ارباب این مظاهر خارجی است
و این مظاهر مربوب آن اسما باید دانست که تخصیص تصرف هر اسم
در کون آن باعتبار غلبه است و الا هر اسم در هر کون – من الاکوان
اثری دارد کما قیل فی الحقایق (ای فی جواهر الحقایق) الاسماء الالهیة المتعلقة بالاکوان
فیه اثر لکن لبعضها اقوی من بعض فی ذلک الممکن المعین و نیز هر اسم
را از اسماء الهیه مرتبه ایست که اسم دیگر را نیست همچنین هر کون
را مرتبه ایست که کون دیگر را نیست بنوعیکه مراتب ایشان غیر متناهی
است و از درجات در قول وی تعالی رفیع الدرجات عبارت
ازین مراتب است که بعضی ازان رفیع اند و بعضی ارفع خواه اسماء
الهیه باشد خواه اسمای کونیه کما فی جواهر الحقایق و اعلم ان لکل اسم

من

من الاسماء مرتبۃ لیست للاخرٰی ولکل صورۃ فی العالم رتبۃ لیست للصورۃ

الاخرٰی والمراتب لا تتناہی وہی الدرجات وفیہا رفیع وارفع سواد

کانت الہیۃ او کونیۃ۔ اکنون بدانکہ اسماء الٰہیہ غیر معدود و لانہایہ است

اما اسمای حسنیٰ ازان معدود است کہ نود و نہ باشد کہ در حدیث بخر

است قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماء اللہ تعالی الحسنی

امرنا بالدعاء تسعۃ وتسعون اسما من احصہا دخل الجنۃ رواہ بخاری

و بروایتے یکہزار و یک در آمدہ پس ہمین اسماء معدودہ کلی است

وغیر معدودہ از جزئیات آن کہ غیر متناہی ست و اسمائے کلی رب

موجد است مراکوان کلی را و اسماء جزئی رب و موجد است مراکوان

جزئی را کہ لانہایہ باشد کما یقول الجامی رحمۃ اللہ علیہ فی نقد النصوص اعلم

ان اسماء الالہیہ الحسنی التی کلیاتہا تسع وتسعون او الف و واحد

واما جزئیاتہا فغیر محصورۃ لان الاسماء وہی التعینات الالہیۃ فی الحقائق

الممکنات وہی غیر متناہیۃ لعدم تناہی الممکنات تطلب وتقتضی تلک الاسماء

بذواتہا وجود العالم روحا و مثالا وحسا لیکون مرائی لانوار ہا الکونیۃ و

مجالی لاسرارہا المخزونۃ التی باعتبارہا قال سبحانہ کنت کنزا الی اخرہ

وبعض المحققین از اسماء الٰہیہ اسماء کلیہ را در بست و ہشت منحصر کنند

بلحاظ اکوان کلیہ و باقی را باسمائے جزئیہ تعبیر کنند بدین ترتیب۔

بدیع[1] و باعث[2] و باطن[3] و آخر[4] و ظاہر[5] و حکیم[6] و محیط[7] و شکور[8] و غنی[9] و مقتدر[10]

و رب[11] و علیم[12] و قاہر[13] و نور[14] و مصور[15] و محصی[16] و مبین[17] و قابض[18] و حی[19] و محی[20]

تصحیح

و ممیت و عزیز و رزاق و مذل و قوی و لطیف و جامع و رفیع الدرجات

پس این جمله اسمائے کلی است رب و مظهر اکوان کلی بنوعیکه هر اسم
مظهر یک کون و هر کون مظهر یک اسم که آن حقیقته و استعداد خاص
مر آن اسم و کون را است ازین رو که اسماء کلیه بست و هشت است
اکوان کلیه نیز بست و هشت باشد بدین ترتیب که صاحب جواهر الحقائق
در فائده و هم در حصر اکوان آورده اند مع اختلاف فهم عند البعض به ترتیب
و ایجاد آن - العقل هو القلم ثم النفس هو اللوح ثم الطبیعة ثم الهباء
ثم الجسم ثم الشکل ثم العرش ثم الکرسی ثم فلک الاطلس ثم فلک
الکواکب الثابتة ثم السماء الاولی و الثانی الی السابعة ثم کرة النار
ثم کرة الهواء ثم کرة الماء ثم کرة التراب ثم المعدن ثم النبات ثم الحیوان
ثم الملک ثم الجن ثم البشر ثم المرتبة والمرتبة هی الغایة فی کل موجود
پس این اکوان کلی است که مظاهر اسماء کلیه هستند و مابقی اکوان
جزی مثل میزان و صراط و دوزخ و جنت و سایر الخلق من کلیات
الارواح و الاجساد و سایر الاعمال و الافعال العباد که مظاهر اسماء جزی
است بطوریکه وجود کون جزئی باسم جزی الهی و وجود کون کلی باسم
کلی الهی و ازین اسم و کون هر جزئی تحت کلی خود میباشد و هر کلی
فوق آن مانند آنکه عقل کل عقول باقیه را و نفس کل نفوس باقیه را
و طبیعت کل طبایع باقیه را کذالک کله علی جزئیاته محیط کما قال المحقق
سائر الکلیات محیط بما تحتها من الجزئیات و همچنین است تصرف حروف

تعیین اکوان کلیه

باهجا

فصل اول

هجا در کلمات ای الموجودات که موجد و مربی اکوان کلیه است معدود به بیست و هشت بدین ترتیب همزه[1] و ها[2] و عین[3] و حا[4] و غین[5] و خا[6] و قاف[7] و کاف[8] و جیم[9] و شین[10] و یا[11] و ضاد[12] و لام[13] و نون[14] و را[15] و طا[16] و دال[17] و تا[18] و زا[19] و سین[20] و صاد[21] و ظا[22] و ثا[23] و ذال[24] و فا[25] و با[26] و میم[27] و واو[28] — اما ارباب تحقیق را است که تصرف این حروف بربوبیت و ایجاد نه بذات و حقیقت آنها است بل آن ارواح و ملائک که محافظ صورة این حروف است و در نفس انسانی که مخارج بوقت تکلم و در خط بوقت ترقیم هریکی از ان حروف تدبیر آنها میکنند که صورت آنها را در خیال نگاه دارد همان ملائک تصرف این حروف در اکوان می سازد چنانچه آن ملائک مخصوصه را باضافت همان حروف متذکره موسوم گردانیده اند که ملک الهمزه و ملک الها و ملک العین تا آخر آن که ملک المیم و ملک الواو باشد و همچنین است تصرف منازل قمری که آنهم بیست و هشت است اما تعلیق منازل باسماء کونی به ترتیب وجود آنها است و تعلیق حروف به ترتیب مخارج آنها کما ورد فی الخائق وعلقت منازل القمر بالاسماء الکونیه علی ترتیب وجودها والحروف الملفوظه علی ترتیب مخارجها من الحلق واللسان والشفته لان هذا الموجوداة حصلت من النفس الرحمانی وهذه الحروف الملفوظة تحصل من النفس الانسانی که شرح در جواهر الحقایق مندرج که در ینجا بنظر طوالت از تفصیل اسماء اش گذشته بر بعضی از تصرف اسماء الهیه و حروف هجا در کونی را که بر تو

در تصرف حروف [illegible] در اسما [illegible] ان

و ایجادش مبدار و وار ان اسم و آن حرف را مربی و موجد آن کون
می نامند و آن کون را مربوب و موجد آن اسم میخوانند غرضه بیدار و از روی
انتخاب و اختصار تا مه از انجمله حضرت شاه محی الدین قادری نقوی ویلوری
قدس اسراره در جواهر الحقایق به صراحت تمام در فواید متعدده نگاشته اند
هر شایق را که تفصیلش منظور باشد از انجا بدر یابد بباید دانست که از اسمای الهیه
در اکوان کلیه هر اسم موجد و مربی مرکونی است به ترتیب مذکور الصدر
که اول آن اسم بدیع است موجد و مربی عقل کل که اول مبدعات و موجودات
است و آنرا قلم اعلی نیز نامند به فحوائے اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله القلم
کما قال المحقق البدیع رب العقل الکلی لکونه ابداعیا لا ماده له اصلا علی التعرف
و قید لا ماده له ـ از انست که معنی بدیع در لغت نو پیدا کننده خواه از ماده
باشد یا بلا ماده و در اصطلاح این قوم مخصوص با یجاد غیر مادی است ای
بغیر ماده و بعضے موجد و مربی عقل اول یا عقل کل اسم رحمان را گفته اند و
بعضے مظهر اسم علیم گویند و اسم باعث مربی و موجد نفس کل است که
آنرا لوح محفوظ خوانند و آن اول ایجاد و انبعاث است کما قال الباعث رب
النفس الکلیة لانها تبعث العقل علی التصرف فی اجسام وانه انما یتعلق
تصرفه بالاجسام بواسطة النفس ـ و نزد بعض اسم رحیم موجد و مربی است
و اسم باعث چنانکه مربی و موجد نفس کل است نفس کل مدبر و متصرف جسم کل است
مانند نفس ناطقه که مدبر و متصرف جسم انسان است از انست که آنرا نفس
کل خوانند و باعث عقل کل گویند بایجاد اشیاء و اسم باطن مربی و موجد است
طبیعت

تعرف بدیع

تعرف باعث

تعرف باطن

طبیعت کل را این طبیعت محل باطن جمله اشیاء است چنانکه اسم باطن باطن
همه اسماء است و اسم آخر مربی و موجد جوهرها است که آنرا هیولائے — تصرف اسم آخر
مطلقه گویند و اسم ظاهر مربی و موجد جسم کل است چون طبیعت کل با جوهرها — تصرف اسم ظاهر
ازدواج معنوے یافت جسم کل مولود گردیده و اسم حکیم مربی و موجد — تصرف اسم حکیم
شکل کل است که جامع جمیع اشکال است و هر شکلی که در عالم پدید آید
از و پیدا شود و اسم محیط مربی و موجد عرش است و آن جسمی است — تصرف اسم محیط
که محیط جمیع اجسام علوی و سفلی است معاً و اسم شکور موجد و مربی کرسی — تصرف اسم شکور
است که اصل همه مخلوقات است چه هرچه در عالم ظاهر شده و خواهد شد
بواسطه کرسی باشد اگر کرسی نبودی هیچ شئی در خارج موجود نشودے

لانه مبدء تفاصیل الامر والنهی الشرعیین لافادة الکمالات الموجبة للشکر

پس همچنین سایر اسماء حق سایر اکوان به ترتیب و تسلسل آن تا اینکه — تصرف اسم جامع
اسم جامع مربی و موجد انسان است کما قال المحقق الجامع رب الانسان

لجمعه بین اسرار الاسماء الالٰهیة وحقایق الاکوان ـ و اسم رفیع الدرجات — تصرف اسم رفیع الدرجات
موجد و مربے مرتبهٔ جامع است که مراد از آن انسان کامل باشد
که برزخ است میان اسماء الٰهی و اسماء کونی ـ پس انسان قابل
حضرتین است و این مرتبه جامع حضرتین زیرا که انسان را استعداد

این مرتبه است کما قال المحقق الرفیع الدرجات رب المرتبة الجامعیة ای

الحقیقة المحمدیة لانها فوق الحقیقة الانسان ـ و همچنین است تصرف
حروف هجا که مربی و موجد اکوان مذکوره است به ترتیب و تسلسل آن

مثلاً همزه مربی و موجد عقل کل است و تا مربی و موجد نفس کل و عین طبیعت کل و حا جوهر هبا تا آخر آن که میم مربی و موجد انسان و واو مربی و موجد انسان کامل انتهی ملخصًا - اکنون باید دانست که اسم جامع چنانکه رب انسان است و انسان مربوب آن همچنین انسان رب حقایق کونیه و مظاهر خارجیه است بواسطهٔ اسماء الٰهیه از آنکه انسان مظهر اسم ذات و جامع جمیع صفات الٰهیه است بوجه جامعیت آن اسم بهمگی اسما و صفات الٰهیه که آن اسم الله است از بهر این انسان جامع جمیع مراتب عالم در آمده بلکه عالم بدین جامعیت صورة حقیقة این انسان شده چنانکه در جواهر الحقایق بحواله قیصری از شرح فصوص آورده اند حیث قال ان العالم هو صورة الحقیقة الانسان قد مر ان الاسم الله مشتمل علی جمیع الاسماء و هو متجلی فیها بحسب مراتب الالٰهیة و مظاهرها و هو المقدم بالذات و المرتبة علی باقی الاسماء فمظهره ایضًا مقدم علی المظاهر کلها و یتجلی فیها بحسب مراتبه فلهذا الاسم الالٰهی بالنسبة الی غیره من الاسماء اعتباران اعتبار ظهور ذاته فی کل واحد من الاسماء و اعتبار اشتماله علیها کلها من حیث المرتبة الالٰهیة اذا علمت هذا علمت ان حقایق العالم فی العلم و العین کلها مظاهر للحقیقة الانسانیة التی هی مظهر اسم الله فارواحها ایضًا کلها جزئیات الروح الاعظم الانسانی سواء کان روحًا فلکیًا او عنصریًا او حیوانیًا و صورها صور تلک الحقیقة و لوازمها لوازمها لذلک یسمی العالم المفصل بالانسان الکبیر عند اهل الله لظهور الحقیقة الانسانیة فیه و بهذا الاشتمال و ظهور الاسرار الالٰهیة کلها فیها دون غیرها استحق الخلافة من بین الحقایق

در حاشیه: بیان تصرف حقیقت انسانی

یعنیکه حقایق عالم صورة حقیقة انسانی است از برای آنکه انسان مظهر اسم الله است و اسم الله مشتمل و متجلی است به جمیع اسما و مقدم است بر جمیع اسما بذاته و مرتبته مانند ذات که مشتمل است به جمله صفات و هم مقدم بر همگی صفات میباشد بمرتبته و بمدارجه همچنان مظهر اسم الله که انسان است مقدم است بر جمله مظاهر اسما دیگر که مراد ازان عالم باشد و هم متجلی است اندران مظاهر که در عالم است بحسب مراتب خود فلهذا حقایق عالم چه در علم و چه در عین مظاهر نسبت از برائے حقیقة انسانی که آن مظهر اسم الله است پس ارواح آن جمله مظاهر نیز خواه آن روح فلکی باشد یا عنصری یا حیوانی جزئیات روح اعظم انسانی باشد بطوریکه صورة آن مظاهر صورة این حقیقة و لوازم آن مظاهر لوازم این حقیقة از برائے آن عالم مفصل را به انسان کبیر موسوم گردانند نزد اهل الله بوجه ظهور حقیقة انسانی اندران و بوجه همین اشتمال و ظهور اسرار الهیه بتمامه اندران حقیقة دون حقیقة دیگر انسان مستحق خلافة بین الحقایق دیگر مظاهر در آمده زیراکه حقیقة انسانی بصورة همه عالم ظاهر شده و بسبب این جامعیت که جامع جمیع مراتب جسمانی و روحانی است مستحق خلافة گردیده فاما ازانکه انچه در عالم مفصل است در انسان مجمل لهذا آنرا عالم کبیر گویند و این را عالم صغیر و آنرا انسان کبیر نامند و این را انسان صغیر و از روئے شرف و المرتبت انسان انسان کبیر است و عالم انسان صغیر چنانکه مولانا جامی قدس سره السامی در نقد النصوص می فرماید که جمیع انچه در عالم مفصلاً مندرج است در نشاة

انسان مجملا انسان عالم صغیر مجمل است از روی نشاءة و عالم انسان کبیر مفصل
امّا از روی مرتبهٔ انسان عالم کبیر است و خلیفه را استقلال است بر مستخلف علیه

؎

اے آنکه تراست ملک اسکندر و جم + از حرص مباش در پئے سیم و درم
عالم همه در تست ولیکن از جهل + پنداشتهٔ تو خویش را در عالم
انتہی و نیز گویند که عالم چشم است و انسان مردمک چشم و عالم شجر
است و آدم ثمر آن و عالم جسد است و انسان روح آن کما قیل الانسان
روح العالم والعالم جسده زیرا که روح را چنانکه تدبیر و تصرف است
در بدن که موجب بقائے تن است همچنین انسان را تدبیر و تصرف است
در عالم که باعث بقائے عالم است و همچنین انسان کامل که مظهر اسم اللّٰه
و مربوب اسم رفیع الدرجات است رب جمله مظاهر و مدبر و متصرف
همه عالم است کما ورد فی الفصوص انما علم اللّٰه سبحانه الانسان الکامل
اسمائه الحسنی واودعها فیه فان الانسان الکامل روح العالم والعالم
جسده کما سبق وان الروح هو مدبر البدن والمتصرف فیه بما یکون فیه
من القوی الروحانیة والجسمانیة وکذالک ای مثل ذالک المذکور
من القوی الاسمائیة والالٰہیة للانسان الکامل بعضها بمنزلة الآلة
الروحانیة والجسمانیة فکما ان الروح یدبر البدن و یتصرف فیه بالقوی
کذالک الانسان الکامل یدبر امر العالم و یتصرف فیه بواسطة الاسماء
الالٰہیة انتہی [illegible] ناظرین این مقاله را ازینجا متحقق شده باشد که انسان

ہم رب است وہم مربوب وہم موجد است وہم موجد وہم متصرف است وہم متصرف بہ فرق حقیقت ومجاز کہ باعتبار صورۃ متصرف بفتح را است وباعتبار حقیقتاً متصرف بکسر را کما قال الشیخ فی الفصوص۔ فان الانسان ذونسبتین کاملتین نسبتہ یدخل بہا الی الحضرۃ الالہیۃ ونسبتہ یدخل بہا الی حضرۃ الکیانیۃ فیقال فیہ عبد حیث انہ مکلف ولم یکن ثم کان کالعالم ویقال فیہ رب من حیث انہ خلیفۃ ومن حیث الصورۃ حیث احسن التقویم۔ ومولانا جامی رح درنقد النصوص آوردہ اند کہ آدم باعتبار آنکہ تربیت عالم میکند بہ مرتبہ خلافت مظہر بست جامع مر اسماء وصفات الٰہیہ را ومراۃ ہوہیت است پس باین اعتبار رب باشد وباعتبار آنکہ او نیز مربوب ذات است وبہ صفت عبودیت موصوف عبد باشد وہم میفرمایند کہ آدم را صورتے است جسمانی ومعنی الیست روحانی بجسم ازعالم خلق است وبروح ازعالم امر پس اگر گویند کہ باعتبار قل الروح من امر ربی وبا بحکم نفخت فیہ من روحی حق است شاید واگر گویند کہ بمقتضائے خمرت طینۃ ادم بیدی اربعین صباحاً خلق است شاید انتہا اکنون بباید دانست کہ ازین اکوان کلیہ مذکرہ کہ از عقل کل تا انسان مرقوم شدہ بوجود خارجی اول تکوین عقل کل درآمدہ وآخر تکوین انسان کہ جامع مراتب الٰہی وکونی است فاما انسان کہ آخر اکوان است علت غائی اکوان افتادہ است کہ درعلم مقدم وبوجود ماخر درآمدہ خصوصاً انسان کامل مانند ثمرات کہ علت غائی شجر میباشد ازانکہ فی الوجود ماخرمی آید وفی العلم مقدم میباشد کما قیل الانسان الکامل ہو الاول بالقصد والارادۃ لما جعل اللہ سبحانہ العین المقصودۃ والعلۃ الغائیۃ من ایجاد العالم ومن شان العلۃ الغائیۃ التقدم فی العلم

والارادة کما ان من ستانة الفنا الباخرۃ فی الوجود ہکذا است فی جواہر الحقایق والبجامی علیہ الرحمہ است۔ سہ مظہرے گشت کلی و جامع + ستر ذات و صفات از و لامع + متجلی شد اندرین مظہر + ہمہ اسما برنگ یکدیگر + شد تفاصیل کون را مجمل + بہ مثال تعین اول + بود این دائرہ مکمل شد + آخرین نقطہ عین اول شد مصحفی گشت جامع آیات + ہستیش غایت ہمہ غایات + و ہم از صاحب الحقایق است کہ انسان کامل اگرچہ در صورت وحدت دارد ولیکن جامع کثرت و وحدت کونی و الہی بود چنانکہ تخم بخنہ اگرچہ در صورت وحدت دارد ولیکن جامع کثرت و وحدت شجر و ثمر است انتہی الخ پس درینجا مراد از انسان کامل ذات مبدء مبادی و جامع جوامع است کہ حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد چنانکہ در نقد النصوص مرقوم است کہ حضرت حق سبحانہ بذات خود مستغنی است از عالم و عالمیان اما اسماء نامتناہای الہی مقتضی آنست کہ ہر ایک را مظہرے باشد تا اثر آن اسم دران مظہر بظہور رسد و مسمی کہ ذات تعالی شانہ است دران مظہر بر نظر موحد جلوہ کند مثل الرحمان الرزاق القہار ہر ایک اسمی از اسماء حق سبحانہ تعالی و ظہور آن براحم و مرحوم و رازق و مرزوق و قاہر و مقہور تواند بود کہ تا در خارج راحمی و مرحومی نباشد رحمانیت ظاہر نگردد و ہمچنین رازقیت و مرزوقیت و قاہریت و مقہوریت و جمیع اسماء را برین قیاس باید کرد پس اظہار و ایجاد موجودات کلیہ و جزئیہ بہ طلب اقتضائے اسماء حق بود غرض انکہ ہمہ اسماء حق در تحت حیطہ اللہ اسم است کہ جامع جمیع اسماء است و ہمہ را محیط است او نیز اقتضای

مظہری

مظهرے کرد که آن مظهر از راه جامعیت مناسبتی به اسم جامع داشته باشد
تا خلیفة الله گردد و برسانیدن فیض و کمالات از اسم الله بما سوا الله پس آن مظهر جامع
روح اعظم محمدی بود صلواة الله وسلامه علیه که اول ما خلق الله روحی او نوری —
عبارة ازان است که اصل منشاء و معاد و مبداء جمله خلایق حضرت حقیقة الحقایق است
وآن روح اعظم حقیقت محمدی و نور احمدی است صلی الله علیه واله واصحابه وسلم
صورت حضرت واحدی احدی جامع جمله کمالات الهی وکیانی و واضع هر آن همه مراتب
اعتدالی ملکی وانسانی عالم و عالمیان صور و اجزائے تفصیل او و آدم و آدمیان مستحق
برای تکمیل او والیه الاشارة بقوله علیه السلام انا سید ولد آدم و من دونه تحت لوائی

نظم

الخ اول شد پدید از جیب غیب ** بود نور جان او بے هیچ ریب
بعد ازان چون نور مطلق زد علم ** گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک قلم از نور پاکش عالم است ** یک رقم از ذریتش آدم است
نور او چون اصل موجودات بود ** ذات او چون مطلق هر ذات بود
واجب آمد دعوة هر دو جهان ** دعوت ذرات پیدا و نهان

انتهی پس تا اینجا ثابت شد که اطلاق انسان کامل بر آنحضرت فخر البشر صلعم
از روی حقیقت است و بر افراد کامل انسان از روی تبعیت لهذا خلافت
عظمی مر آنحضرت راست صلعم بنظر جمعیت و خلافت دیگر افراد انسان بنظر
فردیت چه از انکه هر فردی را از افراد انسان نصیبے ازین خلافت است که
بدین نصیب به تدبیر انچه بدو متعلق است قیام مینماید چون تدبیر سلطان در مملکتش

و تدبیر صاحب منزل در منزلش و ادنای آن تدبیر شخص است در بدن خویش
پس این خلافت بافراد بشر بطریق وراثت از آدم ابو البشر علیه السلام اگرچه رسیده
اما خلافت عظمیٰ مر انسان کامل راست کذالک فی جواهر الحقایق و فی نقد النصوص
عن شرح الفصوص حیث قیل و لذالک ای لکون آدم له جهته ربوبیته بها یناسب
الحق سبحانه و جهته عبودیته بها یناسب الخلق جعله الله سبحانه خلیفته فی خلقه لیاخذ
بجهته الربوبیته و لشادة الروحانیته عن الله تعالی ما یطلبه الرعایا و یبلغه بجهته العبودیته
و لشادة الجسمانیته الیهم فیها تین الجهتین یتم امر خلافته کما قال سبحانه و لو جعلناه ملکا
لجعلناه رجلاً و للبسنا علیهم ما یلبسون لیجانسکم فیفهم فیبلغکم امری و کذالک جعل سبحانه
ابنیاءه الکاملین خلفاء فی العالم کله و الغیر الکاملین فیما یتعلق به فان لکل فرد
من الافراد الانسان نصیبًا من هذا الخلافته یدبر به ما یتعلق به کتدبیر السلطان
بملکه و صاحب المنزل بمنزله و ادناه تدبیر الشخص لبدنه و خلافته العظمیٰ انما هی للانسان
الکامل انتهی. پس یکی از تصرفات انسان کامل در عالم آنست که در جواهر
الحقایق آورده اند که تا آنکه انسان کامل در دنیا بود عالم محفوظ و خزاین الٰهی بدو
مفوض باشد و چون ازین عالم منتقل شود با لعالم و از دنیا مفارقت کند
بطرف آخرت تا اینکه در افراد کسی نماند که متصف بکمالات الیه بوده باشد
و قایمقام او شدن تواند تا حق تعالی او را خزینه دار خزاین خود سازد پس هرچه در
خزاین دنیا باشد از کمالات و معانی و فیوضات پنهانی همراه آن کامل از خزینه
دنیا بیرون برد حتی که بعضی مورد نبوی نیز گم گشته به خزاین اخروی لاحق گردد
و کار خزانه داری و خلافت از دنیا رود و با خرت افتد فلهذا وجود انسان

کامل

کامل در دنیا واجب و لازم گشتہ خواہ او بنظر مردم ظاہر باشد مانند انبیاء علیہم السلام و اولیائے کرام کہ از دور آدم تا ایندم گذشتند و خواہ از نظر مردم اخفا گشتہ مانند چنین انفاس در زمان پس پنہان اند کہ بنظر مردم کمتر آیند۔ اما وجودش باقی والا وقتیکہ وجودش از دنیا رود ہماندم قیامت قایم گردد۔

کما قال صاحب الجواہر لما کانت ہذہ الخلافۃ واجبۃ من اللّٰہ تعالےٰ فی العالم بحکم ما کان لبشر ان یکلمہ اللّٰہ الا وحیا او من وراء حجاب وجب ظہور الخلیفۃ فی کل زمان من الازمنۃ لیحصل لہم الاستیناس ویتصف بالکمال اللایق بہ کل من الناس الخ وہم از اوست ان الدنیا باقیۃ ما دام ہذا الانسان فیہا والکائنات تکون والسمٰوات متسخرات فاذا انتقل الی دار اخرٰی مارت ہذہ السماء مورًا و سارت الجبال سیرًا و دکت الارض دکًا وانتشرت الکواکب وکورت الشمس الی اٰخرہٖ ایضًا در بارہ قطب زمان می فرماید۔ فالقطب الذی علیہ مدار احکام العالم وہو مرکز دائرۃ الوجود من الازل الی الابد واحدٌ باعتبار حکم الوحدۃ وہو الحقیقۃ المحمدیۃ صلعم وباعتبار حکم الکثرۃ متعدد وقبل انقطاع النبوۃ قد یکون القایم بالمرتبۃ القطبیۃ نبیًا ظاہرًا کابراہیم صلواۃ اللّٰہ علیہ وقد یکون ولیًا خفیًا کالخضر فی زمان موسیٰ علیہ السلام قبل تحققہ بمقام القطبیۃ وعند انقطاع النبوۃ اعنی نبوۃ التشریع باکمال دائرتہا وظہور الولایۃ من الباطن انتقلت القطبیۃ الی الاولیاء مطلقًا فلا یزال فی ہذہ المرتبۃ واحد منہم قایم فی ہذا المقام لیحفظ بہ ہذا الترتیب والنظام قال سبحانہ ولکل قوم ہاد وان من امۃ الا خلا فیہا نذیر کما قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یا انت المنذر الی ان یختم بظہور خاتم الاولیاء وہو الخاتم للولایۃ المطلقۃ

فاذا کملت هذه الدائرة الولایتیة ایضا وجب قیام الساعة باقتضاء اسم الباطن
الخ ۔ وحضرت جامی علیہ الرحمہ در نقد النصوص می فرماید کہ حق سبحانہ تعالی در آئینہ دل
انسان کامل کہ خلیفۂ اوست تجلی میکند وعکس انوار تجلیات از آئینہ دل او بعالم فائض
میگردد و بوصول آن فیض باقی می ماند وتا آن انسان کامل درعالم باقی است استمداد
میکند از حق تجلیات ذاتیہ و رحمت رحمانیہ و رحیمیہ را بواسطۂ اسما و صفاتیکہ این موجودات
مظاہر ومحل استوائی اوست پس عالم بدین استمداد وفیضان تجلیات محفوظ میماند
مادام کہ این انسان کامل درروی ہست پس ہیچ معانی باطن از ظاہر بیرون نباید مگر بحکم
او وہیچ از ظاہر بباطن درنیاید مگر بامر او اگرچہ این کامل درحال غلبۂ بشریت نداند

فهو البرزخ بین البحرین والحاجز بین العالمین والیه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرین
یلتقیان بینهما برزخ لا یبغیان انتہی دیگرے از تصرف انسان کامل آن است
کہ ہر نوع تصرف کہ خواہد در ہیولائے عالم میکند وغرض خود را بہ تسخیر وتعلیق سے درآرد
پس اگر این تصرف بدست نبی سرزند آنرا معجزہ نامند واگر بدست ولی بظہور
رسد آنرا خرق عادات وکرامت خوانند چنانکہ معجزۂ انبیا علی نبینا علیہم السلام
از کتب تواریخ ظاہر است وخوارق عادات اولیائے کرام از تذکرۃ الاولیا وغیرہ
باہر کہ در سنت جماعت اعتقاد بر آن واجب است مانند آنکہ اطلاع بر اتحاد
معدوم واعدام موجود واظہار امر باطن وستر خود بر روئے ظاہر واستفاضہ از حق
وافاضہ بخلق وسیر وسیاحت بمقام خلوت وقطع مسافت باندک مدت
واطلاع بر احوال علکیہ واخبار بر امور غیبیہ واظہار خود بر مقامات متعددہ بیک وقت
حاضر شدن در امکنہ مختلفہ واماتت احیا واحیائے اموات وسماع کلمات

و

تسبیح و تهلیل از حیوان و نبات و جماد و اطلاع بر احوال قلوب العباد والمشی علی الماء والسیاحت فی الهواء و مانند آن مولانا جامی علیه الرحمه راست

نظم

بگسل ز پی اصولان مشو فریب غولان ✤ که تو از شریف اصلی که تو از بلند جائے
تو بر اوج بی زوالی ز درون با جمالی ✤ تو از آن ذو الجلالی تو ز پرتو خدائی
تو هنوز ناپدیدی ز جمال خود چه دیدی ✤ سحری چو آفتابی ز درون خود برائی
تو چنین نهان دریغی که مهی به زیر میغی ✤ بدر آ که تو میغ تن را که مهی و خوش لقائی
تو چون باز پای بسته تن تو چو کنده بر پا ✤ تو به چنگ خود بباید که گره ز پا گشائی

در جواهر الحقایق است که حق سبحانه تعالی یکی از دوستان خود مظهر قدرت کامله خود گرداند و در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد تواند فی الحقیقه آن تاثیر و تصرف حق است سبحانه تعالی که در وی ظاهر میشود و وی در میان نبود انتهی و بحواله قیصری جامی علیه الرحمه در شرح فصوص را آورده لا تتصور هذه التربیة المطلقة الا باعطاء کل ذی حق حقه و افاضة جمیع ما یحتاج الیه العالم و هذا المعنی لا یمکن الا بالقدرة التامة والصفات الالهیة جمیعها فله کل الاسماء یتصرف بها فی العالم حسب استعداداتهم ولما کانت هذه الحقیقة ای الحقیقة الانسانیة مشتملة علی الجهتین الالهیة والعبودیة لا تصح لها ذلک اصالة بل تبعیة وهی الخلافة فلها الاحیاء والاماتة واللطف والقهر والرضاء والسخط وجمیع الصفات لتتصرف فی العالم وفی نفسها وفی بشریتها ایضا لانها منه وانکاره علیه السلام و تحیره و ضیق صدره لا ینافی ما ذکر فانه لبعض مقتضیات ذاته و صفاته لا لعجز

ای لا یبعد عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء من حیث مرتبته وان کان
یقول انتم اعلم بامور دنیاکم من حیث البشریة لنفسه ازینجا باید دانست که احوال
این طایفه در حیات و ممات بیک منوال است از انکه ایشان را حیات دایمی
است و این نقل زمانی نحو ایشان نقل مکانی است ازان هر تصرف که
ایشان را در حیات است همان تصرف در ممات چنانکه از احوال حضرت
رسول اکرم صلی الله علیه وسلم و اهلبیته و حضرت غوث الاعظم و دیگر اولیای کرام
رضی الله تعالی عنهم اجمعین از کتب مطوله و متداوله ثابت است و از قول ان
اولیاء الله لا یموتون ظاهر با این در هر زمان وجود صاحب زمان که از ذریت
ایشانست ضرور که ازشان اوست هو البرزخ بین الوجوب والامکان و
المراة الجامعة بین الصفات القدم وبین صفات الحدثان وهو الواسطة بین الحق
والخلق وبه ومن مرتبته لیصل فیض الحق والمدد الذی هو سبب لبقاء ماسواه الخلق
ای العالم کله علواً وسفلاً - اما حکم ظاهر بر ظاهر است و حکم باطن بر باطن -
فافهم ازینجا مخفی نماند که هرگاه تصرف انسان کامل در عالم بوجه جمعیته و ربوبیته
از بودنش مظهر اسم الله و مربوب اسم جامع بوجه احسن ثابت گشته بنوعیکه اگر
آن نماند این نماند یمکن لقایل ان یقول که تصرف در عالم غیر از سه حال نباشد یا
از قسم خلق خواهد بود که بمعنی ایجاد و احداث است و یا از قسم امر که بمعنی اصدار
حکم است و یا مشتمل بهردو پس این نوع تصرف خاصۀ حق است تعالی شانهٗ
که بدیگری نرسد چنانکه ازین آیه بینه ظاهر است والله خالق کل شیء و قوله
الا له الخلق والامر و قوله ان الحکم الا لله و قوله فالحکم لله العلی الکبیر و قوله لله الامر من قبل

ومن

ومن بعد کمثله. پس اگر گویند که همین تصرف انسان راست مخالف آیات بینات
مذکورة الصدر باشد سیما به تهدید ارشاد میفرماید که هل من خالق غیر الله و اگر گویند که تصرف
انسان در عالم غیر این تصرف است ناقص باشد. پس هر نوع تصرف که خواهند
جواب کجا سزد بجو الثقلین مد اند از آنجا که انسان خلیفة الله است و خلیفه را ضرور است که
بصورت مستخلف منه باشد کما ورد فی الحدیث صلعم ان الله خلق آدم علی صورته او علی
صورة الرحمن و معنی این صورت پیش ارباب ظواهر صفات اوست سبحانه و نزد
ارباب تحقیق عبارت از صورة احدیت جمعیه است چنانکه صاحب جواهر الحقائق گفته
بمعنی این حدیث که ان الله خلق آدم ای قدره اولا فی العلم و اوجده ثانیا فی العین
علی صورة ای علی صورة الالوهیة الکاملة و صفته الربوبیة الشاملة و صاحب
فصوص الحکم چنین میفرماید که فان الله خلق آدم علی صورته قیل الصورة هی الهیئة
وذالک لا یصح الا علی الاجسام بمعنی الصورة الصفة یعنی خلق آدم علی صفته الله
عز وجل ای حیا عالما مریدا قادرا سمیعا بصیرا متکلما ولما کان الحقیقة تظهر فی الخارج
بالصورة اطلق الصورة علی الاسماء والصفات مجازا لان الحق سبحانه بها یظهر
فی الخارج هذا باعتبار اهل الظاهر واما عند المحققین فالصورة عبارة عما لا یعقل الحقائق
المجردة الغیبیة ولا تظهر الا بها والصورة الالهیة هی الموجودة المعین بجمیع صفاتها
التی بها یکون مصدر الجمیع الافعال الکمالیة والآثار الفعلیة انتهی حاصل اینکه
چون حق سبحانه انسان را خلیفه خود ساخت مظهر جمله صفات کمالات خود
گردانید تا بصورت مستخلف منه باشد چنانکه مولانا جلال الدین رومی در مثنوی
معنوی می فرماید —

ابیات

آدمی چیست برزخ جامع ⁂ صورت خلق و حق درو واقع
نسخه مجمل است و مضمونش ⁂ ذات حق و صفات بیچونش
متصل با دقایق جبروت ⁂ مشتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق ⁂ ظاهرش خشک لب بساحل فرق
یک صفت نیست از صفات خدا ⁂ که نه در ذات او بود پیدا
هم علیم است و هم سمیع و بصیر ⁂ متکلم مرید و حی و قدیر

پس از اعظم صفاتش هم خلق است و هم امر که مثل دیگر صفات کا ئخود
دراو تعبیه کرده تا سزاوار خلافت باشد فلهذا یقال الانسان کما یقال
الحق حی علیم قادر سمیع بصیر متکلم در بصورت هر خلقی که ساخت ساخته
اوست و هر امر که فرمود فرموده اوست باز کجا خلاف الا له الخلق والامر و
مانند آن بوده باشد ازینجا محقق شد که لا موثر فی الحقیقة الا الله ولا خالق الا الله
کذالک یقول الکاملون فی حقه کان الانسان الکامل کتابا مختصرا منتخبا من ام الکتاب
التی هی عبارة عن الحضرة الاحدیة الجمعیة الالهیة مشتملا علی حقایق الاسماء الثبوتیة
الفعلیة الوجودیة ومنطویا علی دقایق نسب صفاتها الربوبیة بحیث لا تشذ
عنه منها سوی الوجوب الذاتی فانه لا قدم فیه للممکن الحادث والا لزم قلب الحقایق
سوال اگر پرسند که بیش از تحقق و تعین صورت عنصری این انسان چه خلل و نقص در
عالم و عالمیان بود که پس از وجود انسان نماند و از نبودن قطب زمان که مدار
عالم است اندرین عالم کدام خلل و نقص راه می یافت که می گویند العالم
مزلزل

بمنزلۃ الجسد وکون الانسان الکامل بمثابۃ روحہ بدبر الجسد فان لو لم یکن موجودا
فیہ کان کجسد لا روح فیہ کما لا یطلق الانسان علی الجسد الذی لا روح فیہ۔

جواب

جواب شبہ چنین است از صاحب جواہر الحقایق کہ اگرچہ ظاہرا وجود پیش از
تحقق و تعین این صورۃ ہیچ نقص و خلل در عالم و در دور افلاک نہ بود اما معناً
و حکماً بود زیرا کہ چون بحکم فاحببت ان اعرف مقصود از ایجاد عالم کمال پیدائے
بود و کمال پیدائی بر ظہور حقیقۃ جمعیتہ ذات اجمالاً و تفصیلاً موقوف بود
و مظہر آن حقیقۃ جمعیت کما ہی جز این صورۃ عنصری انسانی نہ بود چہ ہر چہ غیر
آدمی نماید از افلاک و عناصر و مولدات و ما فوقہا و ما تحتہا ہر ایک مظہر صفتی
و حقیقتی و اسمی از ین حضرت جمعیت بیش نہ بود و لہذا از حمل امانت مظہریہ
این کمال جمعیت و پیدائی ہمہ ابا کردند چنانکہ فرمود انا عرضنا الامانۃ الی آخرہ
مگر انسان بدین صورت عنصری بوجہہ کمال قابلیتہ آنرا قبول کرد پس چون
بسبب حکمت و مصلحت عظیم ایجاد عالم را بر تعین این صورۃ عنصری انسانی
تقدیم کردند قبلہ این توجہ ایجادی ہمین صورۃ انسانی بودن ضرور آمد ازانکہ
مقصد و مقصود او بود پس مدد و بقائے اجزائے عالم پیش از تعین این صورت
بآن کینونت معناً و حکماً بآن توجہ ایجادی مضاف بود چون در حس متعین
شد مر حفظ و مدد قیام و بقاء عالم را باین صورۃ مقصدی گشت و در مقام
قطبیت و مرکزیۃ واقع آمد و لہذا ای لکون العالم بمنزلۃ الجسد وکون الکامل
بمثابۃ روحہ یقال فی حق العالم انہ الانسان الکبیر فانہ کما ان الانسان عبارۃ
عن نسبۃ روح و جسد کذالک العالم عبارۃ عنہما مع انہ اکبر منہ صورتا اے

ملخصاً جواب دیگر چنین است که تا تکوین آدم در عالم اطلاق عالم بر عالم بنا لیستی شد جواب دوم
و اگر باشد مجازاً نه حقیقتاً چنانکه اطلاق انسان بر جسد بے جان مجازاً باشد نه حقیقتاً زیرا که مقصود از وجود عالم ظهور ذات و صفات حق سبحانه که بود تکمیلش بوجود انسان که مظهر احدی الجمعی الکمالی است صورت نیست تا آن عالم گویا که کمزاج معدل وجسد مسوی لاروح فیه بود کما قال الشیخ رضی الله تعالے عنه فی الفصوص فالعالم من غیر وجود الانسان فیه کان کمزاج معدل وجسد مسوی لاروح فیه ومن شان الحکم الالهی انه ماسوی جسداً ولاعدل مزاجاً الاکمه بنفخ الروح فیه فانبعث انبعاثاً ازدباداً الی تکمیل جسد العالم وجعل روحه ای روح العالم وسره المطلوب منه آدم انتہے و باشد که اطلاق عالم بر عالم قبل از تخلیق آدم از بهر آن بود که پیش ازین دانستید که انسان مظهر اسم الله است وحقایق عالم مظاهر اسمائی دیگر و اسم الله بوجه اشتمال به جمیع اسما و تجلی بودنش در آن بحسب مراتب الٰهیه و مظاهرها مقدم بر تمامی اسما است بالذات و بالمرتبه پس همچنین مظهر اسم الله هم بر مظاهر دیگر مقدم باشد بالذات و بالمرتبه در علم اگرچه در عین موخر آید چنانکه تصرف اسمائی دیگر بر حقایق عالم مذکور رفته که موجد و مربی آنها است جواب سوم همچنین تصرف اسم الله هم من حیث الکلی والجمعی بر آن حقایق واجب بوده وقتیکه تصرف اسم الله بر تمامی حقایق اکوان متحقق شد تصرف مظهر آن اسم هم که مراد از ان حقیقت انسانی است بر مظاهر اسمائے دیگر یعنے حقایق عالم که صورة حقیقت انسانیه است متحقق شد اما باطناً

تا انکه

تا آنکه از ابتدای دورهٔ عرش بعد هفتاد و یکهزار سال اسم جامع متوجه بایجاد انسان
گردیده و از ابتدای خلق عالم بعد انقضاے هفده هزار سال طینت آدم تخمیر پذیرفته
و لیکن بچندین سال روح منفوخ بقالب آدم درآمد و تصرف ظاهرش نیز در عالم بظهور
رسید و تکمیلش بوقوع درآمد آندم اطلاق عالم بر عالم گشت و تا آن اطلاق عالم
بر آن مجازاً می بود نه حقیقتاً بالجمله علت غائی و مقصود اصلی از ایجاد عالم وجود آدم است
اگر آدم به وجود نیامدے عدم و وجود عالم برابر بودے والله اعلم بالصواب —
پس تا اینجا که تصرف انسان کامل در عالم من حیث الجمعیت والخلافت نیکو بر کشود
از اینجا اندکے از خلافت عامه هم بیان شد نیست تا کسی گمان نبرد که این خلافت
خاص است نه عام و مخصوص به آدم ابوالبشر است نه دیگر بل این خلافت به
فحواے یجعلکم خلفاء الارض نصیب همه افراد بشر است بتبعیت خیر البشر صلعم
به فرق خلافت صغرا و کبرے کما اشار الیه الجامی رح فی نقد النصوص فان لکل فرد
من افراد الانسانیة نصیبا من هذه الخلافة یدبر بها ما یتعلق به کتدبیر السلطان لملکه و صاحب
المنزل لمنزله و ادناه تدبیر الشخص لبدنه و خلافة العظمی انما هی للانسان الکامل —
یعنی هر فردے را از افراد انسان نصیبے ازین خلافت است که بدین نصیب تدبیر
آنچه بدو متعلق است قیام نماید چون تدبیر سلطان در مملکتش و تدبیر صاحب منزل در
منزلش و ادناے آن تدبیر شخص است در بدن خویش این نصیبها اولاد را وراثةً از طریق
وراثت از والد اکبر آدم ابوالبشر علیه السلام حاصل است و خلافت عظمی مر
انسان کامل را است —

از پی نسبت با ذات بے مثل و چون چرایت * ملک بدر به جوئی اے بینوا چه باشد

تو گوهر شگفته در کاه گل گرفته * گر رخ ز گل بشوئی اے خوش لقا چه باشد

بے سر شوی و سامان از کبر و حرص خالی * آنگه سرے برآری از کبریا چه باشد

انتهی و بعضی اکابر معنی خلافت بدین صراحت فرموده که خلافت در افراد نوعیه باعتبار حقیقة متحده است بطوریکه در آنوقت نوع انسانی منحصر در ذات شریف آدم علیه السلام بود باز از ایشان باولاد ایشان تکثر و انشعاب یافته من حیث الکلی لا من حیث الانفراد چه اندران اشکال بدیهی است که کفار و فجار را نیز آن خلافت باشد که خلاف رضاء او ست فلهذا به لفظ منفرد یاد فرموده حیث قال الله تعالی انی جاعل فی الارض خلیفه - یعنیکه اطلاق خلافة بر انسان کلی باشد نه بر افراد آن که زید و عمر است تا بر کافر و فاجر بانفراد صادق نباید که محل اشکال مذکور است بالجمله درینجا برخی ازین خلافت عامه و تصرف خاصه که مختص بحقیقة انسان است بعرضه می در آرد تا از خلافت خاص خلافت عام و از تصرف خاص تصرف عام بر گشاید

مقاله چهارم در ذکر خلافت آدم

مقاله چهارم در خلافت آدم

بدانکه معنے خلافت در لغت بجاے کسی بعد وے در آمدن است اما این معنی بحق خلافت آدم به نسبت خلافة حق در عالم راست نباید زیرا که حق سبحانه هر آن و هر زمان موجود است باز خلافت وے بعد وے چه باشد پس درینجا معنی خلافت نیابت است که نائب مناب منیب بود درینصورت ضرور است که نایب به صفات و سیرت منیب خود باشد ورنه نایب مناب او نبود - فلهذا اخلق صفات حق مثل قدرة و ارادة و سمع و بصر و کلام وغیره در نایب ضرور آمد

با همچنین

همچنین صفت خلق و امر نیز که از اعاظم صفات حق سبحانه است پس حق سبحانه از صفات کامل خود اندک اندک در انسان تعبیه فرموده خلیفه خود گردانید و چنانکه از اعاظم صفات خویش که خلق و امر است بنده را از عدم بوجود آورد این دو صفت نیز اندران تعبیه واز آثارش یکے بظاهر نهاد و دیگر بباطن و او اثر ظاهری جسم ظاهر سفلی است که از عالم خلق است و اثر باطنی روح علوی است که از عالم امر است تا ظاهر گردد که انسان عبد است باعتبار جسم سفلی و رب است باعتبار روح علوی فلهذا گفته اند که انسان خط فاصل است میان عبد و رب و برزخ واصل است میان خلق و حق - کما قال صاحب الفصوص فی الانسان الکامل الانسان الکامل الحقیقی هو برزخ بین الوجوب والامکان والمرأة الجامعة بین صفات القدم والحدثان وهو الواسطة بین الحق والخلق انتهیٰ ملخصاً - وحکمتش دران انست که بجسم سفلی شامل مخلوقات ارضی بوده حق خلافت بجا آرد و بوصف روحی شرائط خدمت او تواند حتی که بر اجرام فلکی و اجسام سماوی نیز کار بنیابت موده اسازد - کما مر عن صاحب الفصوص ولذالک جعل الله سبحانه خلیفة سے خلقه لیاخذ بجهته الربوبیة ونشأة الروحانیة عن الله تعالیٰ ما یطلبه الرعایا ویبلغه بجهته العبودیة ونشأة الجسمانیة الیهم بهاتین الجهتین یتم امر خلافته - کما قال حق سبحانه ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا وللبسنا علیهم ما یلبسون لیحالکم فیه فبلغکم امری - بباید دانست که خلیفه را از بهر خلافت سه امر لابدی است یکی مملکت که اندران تصرف سازد دوم خدم و حشم که ازان تصرف تواند سوم آلات واسلحه و اقمشه که بدان فتح و قمع مخالف نماید و مملکت دو چیز را نام است یکے شهر و مدینه دوم رعایا و برایا که آن شهر اهل حق سبحانه از قدرت کامله

و حکمت بالغه بجهت خلیفه خود اولاً مملکت عالم گردانید که مراد از آن عالم است۔
و آن دو چیز را شامل است یکی زمین و آسمان دوم بما فیهما که اجرام فلکی و موالید
ثلثه باشد یعنی جماد و نبات و حیوان و ستارگان وغیره پس زمین و آسمان بمنزله
شهر و مدینه این خلیفه است و موالید ثلثه و اجرام فلکیه رعایا و برایای آن
به فحوای هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً۔ اکنون باید دانست که از ما فی الارض
جمیعاً چه مراد است و اندران تصرف بچه منوال بدانکه لفظ جمیعاً۔ تمامی مخلوقات
بری و بحری و جماد و نبات خشکی و تریها همه را شامل است حتی که لذائذ و
مشتهیات و حظوظ و لذات را نیز۔ اما از آنکه زمین قابل محض است و از قابل محض
هیچ چیز از خودی خود بالفعل بظهور نمی رسد لهذا متوجه بخلق آسمان گردید۔
تا که متضمن تحصیل ما فی الارض در آید کما قال ثم استوی الی السماء فسوّٰهن سبع سموٰت
و از گردش افلاک و تاثیر و تاثر کواکب امتزاج گوناگون و انواع بوقلمون که
در زمین مکنون است برآید و از امر و بارش جنوب و غلات و مطلوب و مرغوبات
در آید پس نسبت خلق عالم به طرف خلاق آن همچو نسبت بناء است بطرف بنائی
عمارات که گفته اند۔ ان نسبة العالم الی الواجب کنسبة البناء الی البناء و
و نسبت خلیفه بطرف عالم همچو خداوند خانه است بخانه و نسبت ما فیها همچو سامان
ضروری و اسباب خانگی است درخانه و نسبت موجودات عالم بنسبت رعایا
بحق خلیفه و امام۔ کما قال الشیخ فی الفصوص۔ فخلائق العالم و اعیانها رعایاء له
ای للانسان و هو خلیفة علیها و علی الخلیفة رعایته رعایاه علی الوجه الانسب الالیق
و فیه تفاضل الخلائق بعضهم علی بعض۔ و خدم و حشم این مملکت ارواح مدبره

و ملائک

و ملائکه ملکوتیه است که بمنزلهٔ عمال و کارکنان این خلافت است از آنکه محافظت
موجودات و ظهور خواص و منافع جمیع مخلوقات بهمین ارواح و ملائک معین و منصوب
است حتی که گردش افلاک و تاثیر و تاثر کواکب و باریدن باران و روئیدن نباتات
و تخلیق و تکوین حیوانات همه متعلق از اینها است چنانکه مولانا شاه عبد العزیز دهلوی
در تفسیر عزیزی میفرمایند که قبل از تخلیق آدم در عالم باعث خطاب حق سبحانه از ملائکه
همین بود که فرمود — انی جاعل فی الارض خلیفة تا رام و مطیع وی باشند و فرمان وی را
به پذیرند و در اطاعت و انقیاد اهمالی نه ورزند و بعد تخلیق آدم امر با سجده که شد
بجهته تعظیم تا عظمت وی در خیال آرند و از اطاعت او سر نه پیچند تا اینکه همه ساجد
شدند الا ابلیس که او شان مقبول احدی و این مردود ازلی در آمد و هم از لوازم خلافت
را دو چیز لازم است یکی دانستن صفات و آثار مستخلف عنه که از و خلافت حاصل
تا بر همان صفات و آثار او کار خلافت را ادا سازد دوم دانستن خواص و اعمال مستخلف علیه
که زیر خلافت او داخل است تا با هر چیز آن معامله نماید که با و بایستی کرد و حق هر شئی
بدان شئی چنان رساند که بدو شایستی رساند بنابر آن آدم را بحکم علّم آدم الاسماء
کلها تعلیم اسمای الهی و کونی ساخت و بر حقائق اشیا آگهی بخشید و هم از شرائط خلافت
علم سیاست سه گانه منزلی و ملکی و مدنی که ضرور بود بیاموخت پس نزد محققین مراد
از آدم نه صرف آدم ابو البشر علیه السلام است بلکه مراد از آدم حقیقت نوعیه انسانیه است
کما قال الشیخ المحقق شیخ محی الدین ابن عربی رضی الله تعالی عنه اعنی بآدم وجود العالم
ای الحقیقة النوعیة الانسانیة الکمالیة الموجودة فی ضمن ای فرد کان من افرادها
و علمه ای علم الله سبحانه آدم اعنی الانسان الکامل الاسماء کلها علما ذوقیا و وجدانیا

بان جعلها معا لجمیع الاسماء الالہیۃ الفعلیۃ الوجوبیۃ الوجودیۃ ومشتملاً علی جمیع الصفات والنسب الربوبیۃ الخ و مراد از تعلیم نہ صرف تعلیم اسما است بلکہ حرفت و صناعت وغیرہ ہم نیز چنانکہ از ابن عساکر رحمۃ اللہ علیہ مروی است کہ ارشاد نبینا صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم رفتہ است کہ حق تعالیٰ آدم را در ضمن تعلیم اسماء ہزار حرفت و صناعت از جنس گوناگون تعلیم فرمود وحکم کرد اولاد و ذریت او را کہ اگر شما صبر نتوانید از دنیا پس دنیا را بدین حرفت طلب کنید کہ دین خالص از برای من است انتہی۔ وعلما را در ترتیب وتعلیم اسما کلام است کہ آیا بطریق القای قلبی ہست ویا بالفاظ وترکیب لفظی۔ اتفاق بران است کہ اعلام اسما واطلاع برحقایق اشیا بہر دو وجہ است یعنی یکے بیواسطہ حرف و صوت بطریق القای القلب کہ آنرا کلام نفسی گویند دوم بواسطہ الفاظ معلومہ کہ آنرا کلام لفظی خوانند تا از ان معرفت اسما وحقایق الاشیا بخواص و منافع و مضار آن حاصل آید و قال بعضہم فی قولہ تعالیٰ علّم آدم الاسماء کلہا رکّب فی فطرتہ من کل اسم من اسمائہ لطیفۃ وہیّأہ بتلک اللطایف للتحقق بکل الاسماء الجمالیۃ والجلالیۃ وعبر عنہا بیدیہ فقال لابلیس منعک ان تسجد لما خلقت بیدی وکل ما سواہ مخلوق بید واحد لانہ اما مظہر صفۃ الجلال کالملئکۃ الرحمۃ او الجلال کالملئکۃ العذاب والشیطان۔ انتہی عن نقد النصوص الحاصل از بہر مملکت عالم خلیفہ ضرور آمد کہ بآخر تکوین درآمد و از نیہا استعداد تمام بر ہادر و استعداد تمام یابد و بہ حفظ و نظام امور کوشد ورنہ این جملہ مخلوقات و موجودات معطل وعبث ماند کہ خلق و عدم خلق آن برابر بود بس بہ جہت این خلافت از ہمگی موجودات قابل و فاعل حضرت انسان درآمد کہ اندرین مملکت خلافت را وزند۔

ونظام

و نظام امور کلیه و جزیه بکوشد و استیفاء تمام ازان بردارد و از درجه پست بدرجه
اعلی بشتابد و همگی علوم و فنون را دریابد و از عالم جسمانی تا ملکوت آسمانی
به قبض تصرف خود گیرد و از معلومات استخراج مجهولات نماید و تصرف خود را
تا بدانجا رساند که کواکب را بعلم تسخیر مسخر ساخته رام خود کند و از موجودات
دیگر بعض را ببعض ترکیب داده به خواصها و آثارها خواص و افعال دیگر پیدا سازد
و بجمع و تفریق شئی بشئی دیگر شئی آخر بدست آرد مثلاً از شهد و سرکه سکنجبین
و از قند و ترنج ترنجبین و بازاله جبنیت از جبن ماء الجبن و برفع فضله از لحم ماء اللحم و
به ترکیب اجزاء مفرده مختلف الکیفیات ترتیب جوارشات و معجونات و ازاله
سمیت از بعض فلذات و کشته و سوخته برآوردن جوهر از معدنیات و از کشتن سیماب
اکسیر و از کشیدن عرق نباتات ماء الشعیر و از آمیختن مس و جست برنج و رویین
و ترکیب ملبوس از پنبه و پوستین و از بهائم و سباع قوی الجثه و شدید القوی رام
و رم ساخت و پرندگان هوائی را در دام و دم آورد و از پر و بالش تاج و کلاه
و از چرم و پوست او فرش و کفش و خرگاه و همچنین بر سطح ارضی اجرام سماوی
را بدریافت و مقادیر افلاک و کواکب را معلوم ساخت و بدقایق کسوف
و خسوف در رسید و از اقترانات بعضی با بعض نتیجه سعد و نحس برآورد و از
عروج فکری از کواکب مرصوده چهل و هشت صور فلکی را بدریافت که از آنجمله
دوازده بروج منطقه و هفت ستاره سیاره و هر سیاره خصوصیتی دارد از
بروج دوازده چنانکه اندرین ابیات —

نظم

حمل و عقرب است با بهرام (ای المریخ) قوس و حوت است مشتری را رام
ثور و میزان چو خانهٔ زهره مر زحل راست جدی دلو مقام
تیر جوزا است خوشه مه سرطان خانهٔ آفتاب شیر مدام

و نیز این‌ها از خاکی (ای الارضی) و بادی (ای الهوائی) و آبی و آتشی (ای الناری) تفریق ساخت که ثور و سنبله و جدی برج خاکی است و جوزا و میزان و دلو برج بادی و سرطان و عقرب و حوت برج آبی است و حمل و اسد و قوس برج آتشی کذالک خواصهم و دیگر احوال آن که دال بر فصول ربیع و خریف و بهار و خزان و مانند آن است و همچنان از دور فلک دوار و رفتار سیاره و از افعال و آثار آن آگاه گردید و نتایج آن را بر معلومات خود تواه گردانید و طباع مختلفه عناصر را از گرم و تر و سرد و خشک بدریافت و ثقل و خفت هر ایک را معلوم نمود و هم از طبایع عناصر در امزجهٔ اشیاء مختلفه حرارت و برودت و رطوبت و یبوست را به سنجید و از آب و دخان سفینهٔ عقل را در بحر و بر روان داد و از تار برقی مانند برق اخبارات ضروری سو بسو دوان ساخت و لعل و یاقوت بی بهار را از سنگ خارا و در شهوار را از قعر دریا بر آورد و در علم و سخن آنچنان سحر کاریها بکار برد که در حاشیهٔ خیال مخلوقے نگنجد یعنے که لفظ و معنی را به حروف بست و هشت گانه به پیرایه بحد اکانه نمونهٔ عالم اجسام وا رواح نمود و به حفظ و رقم آن طرفه تدبیرے بر آورد که مضمون دل و زبان را با عانت مداد و قلم بر صفحهٔ قرطاس نقش بست بکذا سفے تفسیر عزیزیه پس این معنی از موجودات دیگر چه از جن و چه ملک صورت نمی بست که از عالم استیفائے نام بر دارند و بخواص و آثار آن در رسند چونکه اصل این خلافت دو چیز آمد یکی دانستن کلمات و مرتبات.

جزئیات نظام الٰہی و دوم اختیار و قصد آن نظام به کارگاه ظاهری تا به حفظ آن نظام و به بقائے آن انتظام مکوث شد و به استیفائے تمام از عالم در رسد فلهذا این خلیفه را احتیاج مملکت دیگر او فتاد که این مملکت خاص است و مراد ازین مملکت بدن انسانی است چنانکه حضرت امام غزالی رحمته الله علیه در کیمیائے سعادت میفرمایند که تو نیز مملکتی است مختصر از ممالک یزدانی و به تو مملکتی بخشیده اند از مملکت جسمانی پس در تو نمودارلیست از نموداری مملکت الٰہی تا ازان بمعرفت شهنشاه حقیقی در رسی و شکر و سپاس شهنشاہی را بجا آری ۔ زیراکه شهنشاه را جز پادشاهان ندانند و شه را بجز مملکت نشد کما قال امیرالمومنین حضرت علی کرم الله وجهه فی هذا المعنے

شعر

دواک فیک وما تشعر	ودائک فیک وما تنظر
وتزعم عنک جرم صغیر	وفیک انطوے العالم الاکبر

و مولانا رومی رحمته الله علیه میفرمایند ـ

مثنوی

گر تو آدم زاده چون او نشین ∴ جمله ذرات را در خود به بین ۴
چیست اندر خم که اندر بحر نیست ∴ چیست اندر خانه کان در شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوئے آب ∴ این جهان خانه است و دل شهر عجاب

ہمیدین محل مولانا جامی رحمته الله علیه در نقد النصوص آورده اند هرانچه در عالم ورنشاهٔ التالئت و در نشاه انسان امریست که در عالم نیست و آن دو چیز است یکی آنکه هریکے از شیون و صفات الهیه در مرتبه انسان کامل نگر

همه برآمده است و به احکام همه منصبغ گشته مضاهیاً للشان الکلی الذی هو التعین
الاول و دیگر آنکه شیون و صفات در مرتبه جمعیت الهیه مجمل است بالقوه و در
مظاهر متفرقه عالم مفصل و بالفعل و نشاة انسان جامع است بین الاجمال والتفصیل
والقوة والفعل زیرا که همه در وی دفعتاً مجمل است و بالقوه و علی سبیل التدریج مفصل
انتهی پس آنچه در عالم هویدا است نمود اری از آن در آدم پیدا مثلاً استخوان
چون کوه و وحش و طیر چون وساوس و خواطر بانبوه و عروق چون رود و انهار
و موی همچو سبزه زار و دماغ چون آسمان و حواس چون ستارگان و قوای
شهوی و غضبی چون بهایم و درندگان و قوای عقلی و ملکی مانند فرشتگان علی هذا
هر پیشه وری که در عالم محسوس است در آدم معقول مانند آنکه قوت تیکه در معده است
چو طباخ است که طعام را می پزد و آنکه طعام صافی را به جگر فرستد و ثقل را با معا
رساند عصار است و آنکه طعام را در جگر خون گرداند صباغ است و آنکه خون را
در پستان شیر و در انثیین آب سفید گرداند گاذر است و آنکه هر جزوی غذا
از جگر میکشد جلاب است و آنکه در کلیه آب از جگر میکشد و در مثانه میبرد چون
سقه است و آنکه ثقل را از امعا بیرون انداز د چون کناس است و آنکه صفرا
و سودا را به مفسده بر انگیزد تا مملکت تباه شود عیار است و آنکه قوای
باطنه و ظاهره را باعتدال دارد و صالحه و فاسده را بکلی جمع آرد رئیس عادل است
و عقل وزیر و مشیر آن و غضب شحنه خونخوار و شهوت عامل یا بکار از یکدیگر
فی کیمیای سعادت پس چنین است که باعتبار جامعیت عالم را انسان کبیر و انسان
را عالم صغیر نامند زیرا که آنچه در عالم مفصل است در انسان مجمل اما به لحاظ مرتبت

و شرف عالم انسان صغیر است و انسان عالم کبیر بدین خلیفہ را استقلال باشد
مستخلف علیہ پس اکنون مناسبت این مملکت خاص با مملکت عام بباید دریافت
چنانکہ گفتیم کہ مملکت را دو چیز لازم است یکی شہر و مدینہ دوم رعایا و براباشد
آن - پس بلفظ بہ ہیئت اجتماعی جسد ہمچو بلد است و بلد را زمین و زمین را ہمواری
و استوای ضرور است پس درین جسد ہم این معنی پیدا است بہ فحوای قولہ تعالیٰ
خلقہ من تراب و قولہ انی خالق بشرا من طین فاذا سویتہ و نفخت فیہ من روحی
فقعوا لہ ساجدین - پس از خلق آدم از تراب و طین وجود زمین در جسم پیدا
و استوای آن از او اسوی ہویدا و چونکہ بود ہمہ وجود از آب است کہ
کل شئی حی من الماء درآمدہ این جسد ہم از آب خالی نبودہ کما فی قولہ تعالیٰ
وہو الذی خلق من الماء بشرا و قولہ ثم جعل نسلہ من سلالۃ من ماء مہین - و چونکہ
در مملکت نور و ظلمت ضرور است مانند ظلمت شب کہ از نور کواکب روشن است
ہمچنین این ظلمت کدہ از نفخ روح منور و میرین است ہمیرین بعض مفسرین در
تفسیر آیہ کریمہ مذکورہ آوردہ اند کہ ان تخلیق البشر لا یتم الا بامرین التسویۃ الجسد
اولا ثم نفخ الروح ثانیا - اما علما را در نفخ روح کلام است کہ نفخ بمعنی دمیدن
است و دمیدن را آلہ دمیدن واجب - مانند نے و دہان و غیرہ ہذا اختلاف
بل نفخ بمعنے حدث است از محدث حقیقی بہ امتزاج اخلاط و عناصر کذا فی
کشف الاسرار و تمثیل حدث روح در جسد مانند حدث بود در گل خوشبو
و حدث عطریت در نافۂ آہو کسی در بنجا تو ہم نہ نماید کہ خلق جسد اول است
و خلق روح من بعد ہذا اختلاف بلکہ وجود روح اول است و وجود جسد بعد

آن بر وفق آن بہ محوائے خلق الارواح قبل الاجساد - یعنے کہ ارواح قبل
اجساد آمدہ کہ بجواب الست بربکم قالوا بلی گفتہ پس باقی ماند از رعایا و برایا و
خدم و حشم و لشکر و سپاہ و اسلحہ بدآیند کہ دل و دماغ و جگر و سپرز رئیس
اعضا و معدہ و زہرہ و کلیہ ہمچو رعایا است و دست و پا و غیرہ جمیع جوارح
و اعضا مانند اسلحہ خیالکہ شاخ و سم و دندان و چنگال ہمچو چارپایہ و حواس و
قوے لشکر و سپاہ تا مملکت را نگاہ دارد و سلطنت را تباہ نگردانند و رعایائی
خود را بر حالت و منصب خود بدارد و وضع الشئ فی غیر محلہ نتواند کلاہ را دربا
و کفش را بر سر نکند از ان عقل و شعور و قدرت و ارادت داد کہ از کارکنان
این مملکت است تا از ان ہر تصرف کہ خواہد بمشورہ عقل و شعور نماید و ہم قوائے
فعلیہ و انفعالیہ را افزود مانند فاعلہ و باعثہ و قوائے نظری و عملی معہ خدمہ ذوی
تا کار خلافت و تصرف اندرین مملکت بوجہ احسن در آید و ہم قوائی شہوے
و غضبی بہ بخشید کہ با بقائے این مملکت بغیر این دو قوہ چارہ نبود چرا کہ
شہوت موجب بقائے بدن است و ہم باعث ابقائے تعلق روح
با بدن باختیار ملائم و غضب باعث است برفع غیر ملائم و دفع معارض
و مزاحم - و قوہ عاقلہ را بر ان مزید گردانید تا قوای شہوی و غضبی را بجدان آگاہ
دارد و بر دواعی تسلط نماید و ہم قوہ نطقیہ بر آن بیفزود تا حکایت از
ما فی الکون و بنیر نظام کل از اوامر و نواہی تواند پس حقیقتہ و ماہیتہ ہر یکے
ازین ہا مفصلاً و مشروحاً بجائش خواہد آمد ان شاء اللہ تعالے اگر گویند کہ ازین
مملکت ما فیہا و ما یتعلق بہا آنچہ درینجا مذکور شد اکثرے از ان در جن و ملک ہم
یافتہ شد

نباتند و هم علم و شعور و قدرت و ارادت میدارند باز چرا ایشان قاصر از خلافت
بمانند جواب آنست که از جن تا ملک اند که علم و شعور و قدرت و اراده میدارند اما قوای شهوت
و غضب ندارند از آن استیفای تام که لازمه خلافت عام است از عالم برداشتن
نتوانند و جن اند که هم شعور و ارادت دارند و هم شهوت و غضب ولی قوت متخیله
بر قوت مدرکه ایشان چندان غالب است که آنچه تخیل کنند از حقیقت می پندارند
مانند طفل سه ساله که خود را اسپ سوار میداند و نیز قوت ناریه بر مزاج ایشان چندان
غالب است که صبر و حلم و رزانت و متانت از ایشان ممکن نباشد و نیز از احتیاج
بعض اجزاء عالم مبرا هستند باز استیفاء از جمیع مخلوق چه بر دارند که مقصود از خلافت
است کذا فی تفسیر عزیزیه - اکنون بدانکه اعظم شرط خلافت آنست که خلیفه را
بر اختیار او بگذارد و اراده خود را تابع اراده او دارد و نظام او بر او حواله سازد -
چنانکه شیخ محی الدین ابن عربی قدس اسراره بهمدان اشاره می فرمایند
لا یجوز ان یسمی الله تعالی مختاراً فانه یفعل شیئاً باختیار بل یفعله علی حسب ما اقتضاه
العالم ای الانسان من نفسه وما اقتضی العالم ای الانسان من نفسه الا هو بالوجه
الذی هو علیه الخ و هم دستور العمل که مراد از کتاب و سنت است بمیان نهند
تا آنرا عمل دستور خود سازد و پا از جادهٔ اعتدال بیرون ننهد و هم بعث و نشر
و دار و گیر و ثواب و عذاب را بر آن مترتب گردانند تا اختیار خود را بر محل آن صرف
کند نه بضد آن پس اینصورت مجموعی باعث نظام کلی این سلطنت و بر ما هو دال
بر کمال حکمت و قدرت وی تعالی است که از ادراک کروبیان قاصر اند باز دیگران
چه رسد چنانکه در جواب انی جاعل فی الارض خلیفه ملائکه گفتند اتجعل فیها من

یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک بوجه آنکه اگر از فرستادن
ایشان از بهر تصرف فی الارض است آن در حقیقت مستجمع به صفات متضادهٔ شیطانیه
و ملکیه در آمده است ضرور است که از تصرف اشیاء ارضی و احتیاج با جزاء سفلی
قوهٔ شهوانیش بجوش در آید و دیگران که شریک احتیاج آنست وقتیکه مزاحم
او شوند قوهٔ غضبیش بحرکت در رسد لا محاله به جدال و قتال خواهد پرداخت و
بنا بر فساد بر زمین خواهد نهاد و خون مخلوق خواهد ریخت و آنچه نمونهٔ صفات کامله
باو بخشیده شده است به لذات و شهوات خواهد بیخت و اگر از فرستادن
این خلیفه تقدیس و تنزیه و تسبیح و تهلیل و حمد و ثنا منظور است مایان زیاده
از ان مستحق کرامت ایم ارشاد شد که انی اعلم ما لا تعلمون یعنی آنکه حکمتش [illegible]
و شما را از ان خبری نیست کذا فی فتح العزیز لیکن اینجا شرح مملکتین معه خدم و حشم
و افواج و عساکر آن بیان رفته اکنون از مخاصم و مخالف این مملکت نیز شرح
واجب که محافظت آن بر خلیفه لازم است و آن این است غضب و
شهوت و نفس و شیطان که اگر اینها تعدی کنند مملکت تباه و نظام خلافت
بر هم زنند و اینهارا هم خدم و حشم است مانند حرص و هوا و بغض و عداوت
و حسد و کینه و کبر و منی و غیره بالجمله خداوند حقیقی و شهنشاه تحقیقی [illegible] بر مملکت
عالم خلیفه خود کرده ساخته و مملکت خاص باو بخشیده از بهر آن سپاه و لشکر
بسیار و رعایا و برایا را بقبض و تصرف او داشته و اهلکاران و خدمتگذاران
را مطیع فرمان او نموده و از آئین سلطنت قانون عدالت را بمیان نهاده تا آنرا
معمل دستور خود ساخته با نظام سلطنت مصروف و با وامر و نواهی مامور باشد

و با

و پا از منهج مستقیم بیرون نه نهد و رعایا و برایا را که از عطیهٔ عظمی و موهبت کبری است
نگاه دارد و سپاه و لشکر را به پناه آرد تا یکی بدیگری جبر و ستم نتواند و از حد
اعتدال نه گذارد و هر کاری که کند بمشوره وزیر عقل کند و از شحنه و عامل غافل نماند
تا وضع الشئی فی غیر محله نتواند و مملکت را تباه نه سازد که از آن عافیت تو
محفوظ و عاقبت تو محمود ماند و اگر یکی ازین اسباب خلاف ورزد
و زمام حکمت و معدلت را از دست دهد و وضع الشئی فی غیر محله نماید ظالم باشد
و اگر به تن آسانی و بالتذاذ نفسانی بپردازد فاسق بود و اگر نعمت عطیه او شکر
و سپاس بجا نیارد کافر باشد و اگر در خلافت فساد آرد باغی بود و اگر خلاف
کتاب و سنت نماید طاغی باشد و اگر شحنه خونخوار و عامل باجگذار را از حد
اعتدال بگذارد غافل بود و هرگاه این مملکت را نگاه ندارد و تخت و بخت را
تباه سازد شقی و بدبخت بود اللهم احفظنا بهذا العمل بفضلک العمیم واهدنا الصراط
المستقیم - آمین - تا اینجا معنی خلافت را دانسته باشی که یکی خلافت
خاص است که بانبیاء و اولیا و صلحا رضوان الله تعالی علیهم اجمعین مخصوص است
دوم خلافت عام که از بهر جمیع افراد انسان خصوصاً به عامه مومن و مسلمان
مقرر و مامور است همچنین از تصرف یکی خاص است دیگر عام خاص مخصوص
باولیاء کبار و قطب مدار است و عام از بهر افراد تمام و درکار ما بهت خلافت
چنانکه مملکت و سامان مملکت ضرور است که مذکور شد همچنین تصرف را هم
اسباب و آلات تصرف لابد که مسبب الاسباب در وجود انسان از ولادت
صغرا تا ولادت کبرا مانند رخت خانه در خانه موجود و مهیا گردانیده است

و آن بر دو نوع است یکی جسمانی دوم روحانی - لهذا درینجا اندکی از اسباب تصرف جسمانی اولاً عرضه میدارد و ثانیاً باسباب تصرف روحانی خواهد پرداخت

بعون الله تعالے

مقاله پنجم در بیان اسباب تصرف جسمانی

مقاله ... در اسباب تصرف روحانی

بدانید که رب الارباب از برای تخلیق و تولید تو از هزار قطرهٔ خون یک قطره منی و از هزار قطرهٔ منی یک قطرهٔ لطفه از صلب پدر برحم مادری در آورد و در آنجا از خون غلیظ و چرک کثیف پرورش می یابد و از لطفه علقه و از علقه مضغه و از مضغه عظام و عروق و شحم و لحم گردیده روح لطیف اندران دمیده از داخل بخارج و از عدم بوجود می آرد و همان دم گریه و بکاء آغاز می نهد که اشاره بطلب شیر مادر باشد و داعیه شیر در دلش می اندازد و حب و محبت در دل مادر و پدر یا فزاید تا اغماض از پرورش تو نتوانند و خواهش آب و طعام در تو می بخشد تا موجب ازدیاد جسم و القای روح تو گردد چونکه خوردن و آشامیدن فعل اختیاری است بآن آلات گرفت وگیر ضرور است بنابر آن دست و پا داد تا بگیرند و بروند همچنین دهان و دندانش داد تا از دندان طحن طعام گردد و ابتلاع آن براو آسان شود و دندان پیشین را تیز و باریک ساخت تا مانند کارد نان را ببرد و دندان پسین را پهن ساخت مانند آسیا آس آسیا زد و زبان را افزود از بهر تحریک طعام و چشیدن ذائقه و طلبیدن مطلوب خود و لعاب دهان را بنابر عجن طعام و حنجره را برائے بردن طعام بسوی معده و معده را برای آنکه طعام در خود گیرد و طبخ دهد تا مشابه بآتش جوگردد و در معده حرارت هم لازم آمد تا طبخ طعام از و گردد و پس از طبخ کیلوس و کیموس شده از مجاری عروق در کبد رسد

و در آنجا

و در اینجا طبخ دیگر خورده خون رقیق پیدا گردد و پس از طبخ ثانی پاره ازان سودا
شود مثل دُردی که آنرا طحال جذب کند و پاره صفرا شود مثل کف آنرا تلخه
جذب نماید و در خون رقت و رطوبت که باقی ماند برای تصفیه آن کلیتین [illegible]
تا جذب مائیت نماید و چون خون مستعد تغذیه شود از بهر تقسیم آن به تمامی بدن
عروق در آمد که از عظام تا شعریات خون صالح از عروق میرسد و چون فضلهٔ طبخ اول
در معده بماند موجب امراض صعب میگردد و لهذا از معده با امعا در آید و مراره را
قوت آن داده اند و راهی بروکت دادند که پاره از صفرا با امعا فرستند تا از آن صفرا
امعا را انجاره تا ضرورت دفع فضله بهم رسد و براه آن بیرون آید و اینکه کلیتین از
مائیت خون که جذب کند بقدر غذای خود گرفته باقی را بمثانه اندازد که از راه
باریکی که تا احلیل است بیرون سازد و همبرین قیاس جمله اسبابی باشد که
بعلم طب مذکور است و پس این اسباب که به صحت و سلامتی جسم و خوردن
و آشامیدن غذا تعلق گرفته است اسباب دیگر بدو بخشیدند که آن قدرت
و ارادت است تا طالب مطلوب و راغب مرغوب بدان باشد
و بنابر امتیاز میان نافع و ضار حواس ظاهری و باطنی دادند تا بطلب نافع و
در رفع ضار بپردازد مثلاً لامسه تا میان گرمی آتش و سردی یخ احساس کرده
جذب ملایم و احتراز از غیر ملایم نموده و قوت شامه بخشیدند تا برایحه ادراک
مرغوب طبع نماید از غیر مرغوب طبع و چون مجرد رایحه جهت مطلوب و اشیا
مرغوب را اختیار نکه بابد ادراک نمی تواند کرد قوت باصره عنایت کردند تا از آن
ادراک جهت اشیاء مطلوبه و غذای مرغوبه نماید اما این قوت هم بجز اشیاء

مرئیہ اشیاء محجوبہ را ادراک نتوانند الا بسبب احوال فلہذا بنابر ادراک محجوبات
و دریافت احوالات قوت دیگر یعنی سامعہ را بخشیدند و بچیزے و غذائی کہ
ازو در مطلوب است بنابر طلبش قوت نطق و بروبان تکلم افزودند کہ منتظم از
حروف و اصوات است و ہرگاہ کہ بدین ذرایع غذائی کہ بہم رسد از بہر
ادراک ترش و شیرین و حنظل و انگبین زبان را قوت ذایقہ دادند تا بحصول
لذت طبیعت بغذا رغبت آرد و باز آن لذات را در خیال داشتہ وقت
دیگر طلب آن تواند حافظہ و متخیلہ را سپاردند و قوت شہوی را از ان بخشیدند
تا محرک بمطلوب باشد و قوت کارہہ را بران افزودند تا از مرہوب بگریزد۔
و پس از حصول غذائی مطلوب بنابر حفظ آن از خصام و معاند کہ شریک فی الاحتیاج
اند قوت غضبی در دادند تا برفع مخاصمت و دفع مزاحمت ایشان بپردازند۔
و بنابر حفظ این ترتیب نظام و اہتمام اسباب آب و طعام ملائک را
برگاشتند کہ بعضے ازاینہا آب و باد را جمع آرد و تخم پاشیدہ را از زمین
برویاند و روئیدہ بہ ثمر رساند تا خوردنی و پوشیدنی ازان موجود گردد۔
و بعضے از انست کہ در بدن انسان موکل است تا اینکہ غذائی تن را
بسوئی اجزاء ہمگی بدن کشیدہ برد تا بدل ما یتحلل شدہ باشد ورنہ غذا کہ کثیف
و ثقیل است بالطبع میل بہ پائین دارد و بجانب مخالف نہ رود و پس کار
فرشتہ الیست کہ غذا را بہر عضوی از تحت و فوق رساند و بقدر ضرورت
ہر عضو نگاہدارد و فرشتہ دیگر است کہ خون را از غذا خلع کند و براہ عروق
در اعضا رساند و یکی بصورت گوشت و استخوان میسازد و یکی بدفع فضلہ میکو

و دومی جنس را با جنس چسپانیده یکسان می سازد و دیگرے مراعات مقدار متناسب
می نماید تا عضوی به پستی و بلندی نگراید پس این هفت تا فرشته است که بر غذای
انسان در تن انسان بهر کاری مامور است مگر بعضے از اجزای بدن است مثل چشم
و دل که بهر یکی چند تا فرشته معین است و همچنین ستارگان مثلاً از برای پرورش
جنین وقتی که نطفه در رحم مادر قرار گیرد اول ماه زحل پرورش میکند و ماه دوم مشتری
و ماه سوم مریخ و ماه چهارم آفتاب و ماه پنجم زهره و ماه ششم عطارد و ماه هفتم قمر و
ماه هشتم باز زحل و ماه نهم باز مشتری علی هذا القیاس بعد ظهور از داخل در خارج اینهمه کارکنان
هر آن در کار هائے تو سرگردان و مطیع بفرمان تست اما از خبرے و اثرے از آنها
نبود که سعدی علیه الرحمه می فرمایند۔

قطعه

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کار اند — تا تو نانی بکف آری و بغفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار — شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

پس تا اینجا شرح اسباب جسمانی تمام شد اکنون از اسباب تصرف روحانی بیان
شدنیست

مقاله ششم در اسباب تصرف روحانی

مقاله ششم در اسباب تصرف روحانی

هر گاه که انسان با این ساز و سامان که بالا مذکور شد از داخل بخارج در رسید و از
عالم غیب بعالم شهادت قدم نهاد اطلاق وجود برا و یافت و وجود قائم گردید۔
یکی موجود بذاته دوم موجود بغیره که موجود بذاته را واجب الوجود نامند و موجود
بغیره را ممکن الوجود گویند پس واجب الوجود را وجودش ضروری بود باعتبار ذاتش

که موجود بالذات و بسیط محض است مبرا از جنس و فصل و مبرا از جوهر و عرض
آن ذات حق سبحانه است و ممکن الوجود آنکه نه وجودش ضروری بود و نه عدمش ضروری
و آن هر دو قسم است یکی جوهر و آن عبارت است از ممکنی که قایم بالذات باشد
دوم عرض که قایم بالغیر بود پس انسان مرکب ازین هر دو است که هم جوهر است
و هم عرض و هم مشترک از جنس فصل و نوع چنانکه حکیمی گفته

قطعه

موجود منقسم دو قسم است نزد عقل * یک واجب الوجود دگر ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت لقاین جوهر و عرض * جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود
جسم و دو اصل او که هیولی و صورت است * پس نفس و عقل این همه را یاد گیر زود
نه قسم گشت قسم عرض ای فقیه حس * اندر خیال نظم مرا عقل می نمود
کم است و کیف این متی و مضاف و ضع * پس فعل و انفعال دگر ملک ای ودود
پس واجب الوجود از اینها منزه است * کو بود پیش از آنکه ازینها یکی نبود

یعنی ذات خالق که واجب الوجود است نه جوهر باشد نه عرض زیرا که جوهر ممکنی است
که مستغنی از محل باشد و ذات او تعالی مستغنی از محل است اما ممکن نیست بلکه
واجب است و بعبارت اخری جوهر متحیز بالذات را گویند یعنی قایم بذات و
محتاج بمکان و او تعالی بالذات است اما متمکن بالمکان نیست و همچنین عرض
هم نیست زیرا که عرض قایم بالغیر را گویند و او تعالی قایم است اما بالذات است
نه بالغیر بلکه ازین جمله قیاس و خیال و وهم و گمان هم برتر و منزه است باقی ماند ممکن که
هم جوهر است و هم عرض و هم مرکب بجواهر خمسه و اعراض تسعه چونکه این جمله امو

از

از اسباب تصرف انسانی است به تصرف روحانی لهذا شرح جنس و رنجا ضرور

دانسته می دراز و تا مناسب این محل افتد از انجمله اول شرح این معنی که جواهر پنج

است حیث قال صاحب الهدایة الحکمة الجوهر ینقسم الی خمسة اقسام لانه ان کان

محلا ای لجوهر اخری فهو الهیولی و ان کان حالا فهو الصورة و ان لم یکن حالا و لا محلا

فان کان مرکبا منهما فهو الجسم و ان لم یکن کذالک فان کان متعلقا بالاجسام

تعلق التدبیر و التصرف فهو النفس و الا فهو العقل یعنی جوهر پنج قسم است اگر

آن جوهر محل باشد برای جوهر دیگر آن را هیولی نامند و اگر آن جوهر حال باشد آنرا

صورت گویند و اگر نه حال باشد و نه محل اما هر دو مرکب باشد آنرا جسم گویند و اگر

مرکب از هر دو نباشد اما متعلق باشد از اجسام به تعلق تدبیر و تصرف آنرا نفس خوانند

و اگر متعلق به تدبیر و تصرف بالاجسام نباشد بلکه موجب تحریکش بود آنرا عقل

نامند پس همین جواهر خمسه که هیولی و صورت و جسم و نفس و عقل است

از اسباب تصرف انسان است که انسان بدان ترکیب یافته است و

از آن تصرف در جسم خود بلکه بر سایر عالم می سازد اما پیش از آنکه ازین جواهر

به تعریف و تشریح هر یکے پردازد اولاً از قسم دوم آن که اعراض است بشرح

بپردازد و بعد از آن ازین جواهر پس از اعراض تسعه یکی کیف است که آن باعتبار

ذات خود نه مقتضی قسمت بود نه مقتضی عدم قسمت اگرچه بمتابعت محل خود قسمت

یا عدم قسمت را قبول کند چنانچه سواد و بیاض و حرارت و برودت و مانند آن که

بجسم عارض شود منقسم گردد و چون به نقطه عارض شود منقسم نگردد پس این

کیف هم بر دو قسم است یکی کیف جسمانی چنانکه مذکور شد و دیگر نفسانی که

شرح بعض اعراض

که بنفس ناطقه عارض شود مانند علم و جهل و جود و بخل و غیر آن دوم کم و آن عرضی است
که تعقلش موقوف بر تعقل غیر نبود و باعتبار ذات خود قابل قسمت باشد
و آن بر دو قسم است یکی منفصل که در وی اجزائی متمایز الوجود بالفعل موجود
باشد چون عدد که مرکب از احاد است و آن احاد در وی موجود باشد و
دوم متصل که قابل التقسیم بود لیکن اجزائی متمایز الوجود در وی بالفعل موجود نباشد
چنانکه امتداد چیزی که چند گز باشد سوم أین و آن هیئتی است که عارض شود
جسم را بسبب بودن آن در مکان چهارم متی و آن هیئتی است که عارض شود
جسم را بسبب بودن آن در زمان پنجم مضاف و آن عبارت است از
نسبت میان دو چیز چنانکه وصف ابوت که نسبتی است میان اب و ابن
ششم وضع و آن عبارت است از هیئتی که حاصل شود در چیزی باعتبار نسبت
وی بسوی امور داخلیه و خارجیه چنانکه هیئت قیام و قعود و استلقا که پشت
بر زمین نهادن است هفتم فعل و آن هیئتی است غیر قار که حاصل شود در فاعل بطریق
تجدد بسبب تاثیر کردن وی در منفعل چنانکه هیئتی که حاصل میشود از اره کش را بوقت
اره کشی هشتم انفعال و آن هیئتی است غیر قار که حاصل شود در منفعل بطریق
تجدد بسبب تاثیر کردن فاعل در آن بطریق مذکور چون هیئتی که حاصل می شود
در چوب وقت اره کشی بسبب قبول کردن وی اثر اره کشی را نهم ملک
بکسر میم و آن هیئتی است که حاصل شود در جسم بسبب احاطه کردن امور خارجیه
که انتقال کند بانتقال جسم از مکانی بمکانی برابر است که احاطه جمیع اجزای جسم کند یا بعض اجزای
آن مانند هیئتی که حاصل شود آدمی را از مرقع پوشیدن یا از جبه دربر کردن و کلاه بر سر نهادن و غیره

فائده

شرح جواهر خمسه

تا اینجا شرح اعراض تمام گشته اکنون بشرح جواهر خمسه میپردازد که یکی از آن
جسم است و آن مشتمل و مرکب است به هیولی و صورت تعریفش اینست
الجسم الطبعی هو الجوهر الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلثه متقاطعة علی زوایا
قوایم . و قید طبعی بدین جسم از آن آورده‌اند که آن جسم ذو طبیعه است و هم از آن
که مشتمل به قوهٔ متغیره است و هم از آن که ذو مادّه است و هم متحرک و ساکن
است اما ساکن بالذات است و متحرک بالتبع کما قال الحکماء و یقال له الجسم الطبعی
لاشتماله علی الطبیعة التی هی مبدء اول الحرکة ما تکون فیه و سکونه بالذات الی آخره
پس جسم طبعی بر دو قسمست یکی مفرد کالماء والهواء دوم مرکب و هو قد یکون مرکبا
من اجسام مختلفة الصور کبدن الحیوان و قد یکون مرکبا من اجسام متشابهة الصور کالسریر
اما هر جسم مرکب بدو جزو را لازم است که حلول کند جزوی از آن در جزو ثانی
و ازین حلول محل را هیولی و حال را صورت جسمیه نامند کما قال صاحب الهدایه
کل جسم مرکب من جزئین یحل احدهما فی الآخر یسمی المحل بالهیولی والحال بالصورة الجسمیة
پس قبول کننده اختلاف صور و اشکال و اوضاع و آثار صورت جسمیه نوعیه محتاج
است به مادهٔ قابله که آن هیولی مجرده است و به تحقیق که مادهٔ این هیولی که
استعداد محض و قوهٔ صرف است غیر متصل است به نفس خود بل محتاج است
بجانب محلی دیگر که آن ذو ذات ابعاد باشد و همچنین کل اجسام که مبدء قوی
و مصدر افعال است محتاج است به رب مدبر آن که آن غاذی و منمی و مولد آن
باشد ورنه بدون رب مدبر بقای جسم و قوی و صدور افعال محال باشد
پس آن رب مدبر محرک آن جسم است که از غیر جسم باشد بالجمله جسم طبعی

مرکب میباشد از هیولی و صورت لطیف یک صورت جسمیه مجرد از هیولی نیست
و هیولی مجرد از صورت نیز اما هیولی نه علت صورت جسمیه و نه صورت جسمیه
علت مطلقه هیولی و هم هیولی نه مستغنی عن الصورت است و نه صورت مستغنی عن هیولی
پس هیولی حقیقت قابلیت و استعداد را گویند که پذیرنده اشکال مختلفه و صور متخالفه
است و صورت شکل عین را نامند که از آن جسم مشخص و متشکل میگردد
پس هیولی محتاج است لصورة مطلقه در بقاء خود آن و صورت محتاج است
بطرف هیولی بنا بر تشکل و تشخص آن پس هر جسم متمکن باشد بالمکان و نیز هر جسم متحیز
باشد بالطبع و نیز هر جسم متشکل باشد به شکل طبعی کما قال صاحب الهدایه ان
کل جسم فله حیز طبعی و کل جسم فله شکل طبعی لان کل جسم متناه فهو متشکل و کل متشکل
فله شکل طبعی. و همچنین هر جسم متحرک باشد بمحرک آن که غیر جسم بود کما قال فی الهدایه
و کل جسم متحرک فله محرک غیر الجسمیة ذکره. پس هر جسم بصورت نوعیه
باختصاص اشکال و احیاز مختلفه از بعض الاجسام دون البعض به اختلاف الانواع
والاختصاص بالاشکال که ظاهر گشته است کسی نداند که این اختلاف انواع و اشکال
خواه از احیاز باشد خواه از اوضاع خواه از مقادیر و آثار خواه از اشکال و کیفیات
مختلفه و آثار و احوال متنوعه در آمده است کما قال الحکما ان اختلاف الاجسام فی الآثار
و الاوضاع والمقادیر و الاشکال و الکیفیات مما لا ینبغی ان یشک فیه و لیس اختلاف
تلک الآثار لامر خارج اعنی مبادی تلک الآثار لیس امرا خارجا عن نفس ذوات الاجسام
بل عن ذواتها ای بحسب اقتضائها. چنانکه ذات ارض که ثقیل است مائل است
بالطبع بطرف مرکز خود و آتش خفیف است مائل است بالطبع بطرف محیط خود
کما قال

کما قال ان الارض لثقلیته مایلة بطبعها الی المرکز والنار حقیقته مایلة بطبعها الی المحیط

فلا بد ان یستند تلک الاثار الی امور فی حقایقها انتهی ملخصًا بحذف الزواید

پس تا اینجا جوهر اول و دوم و سوم را دانستی که جوهر اول هیولیٰ است جوهر ثانی صورة

و جوهر ثالث جسم طبعی که از جوهر اول و دوم مرکب است اکنون اند کے از توابع

این جسم نیز که حرکت و سکون است بباید دریافت بدانکه معنی حرکت خروج

است از قوه بطرف فعل بضد آن سکون که بمعنے عدم خروج است از قوه بجانب

فعل اما صلاحیت آن دارد که حرکت تواند کما قال الحکیم الحرکة فهی الخروج من القوة

الی الفعل علی سبیل التدریج اما السکون فهو عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرک پس حرکة

موقوف است بشش چیز که متحرک و محرک و ما فیه الحرکت و ما منه الحرکة

و ما الیه الحرکة و مقدار الحرکة باشد کما یقول الشارح رح الحرکة یتوقف علی امور

ستة وهی المتحرک والمحرک وما فیه الحرکة وما منه الحرکة وما الیه الحرکة ومقدار الحرکة

اعنی عن الزمان فالثلثة منها اعنی ما منه وما الیه وما فیه بمنزلة حرکته الذاتی تختلف

الحرکة باختلافها والثلثة منها اعنی المحرک والمتحرک والمقدار الزمان بمنزلة العرضی

لا تختلف ماهیتها باختلافها - زیرا که از اقسام حرکت یا حرکت عرضیه است یا حرکت

ذاتیه حرکت عرضیه مانند حرکت سوار باشد در کشتی و حرکة ذاتیه مانند حرکت ذات کشتی

کما یقول الشارح فی شرح حاجب قال ان الحرکة اما ذاتیة ان کان الاستبدال

والانتقال قایما بما یوصف الحرکة حقیقتة کحرکة السفینة او عرضیه ان کان الاستبدال

والانتقال قایما بغیره وینسب الیه لاجل علاقة له معه کحرکة جالس السفینة - ازین رو

از چیزهاے مذکوره که موقوف علیه حرکت است سه از ان که ما منه و ما الیه و ما فیه

بمنزلہ حرکت ذاتیہ است وسایر ازان کہ محرک ومتحرک ومقدار الحرکۃ بود بمنزلہ
حرکت عرضیہ کہ مختلف نشود ماہیتہ آن حرکت باختلاف متحرک مانند ماہیتہ حرکت سوار
وکشتی بخلاف اول کہ مختلف گردد حرکتہ باختلاف متحرک مانند حرکت کشتی از موج
وباد وغیرہ فافہم ۔ بالجملہ حرکت بر چہار قسم است یکی حرکت فی الکم مانند نمو و
ذبول کہ آنرا حرکتہ الکمیہ خوانند دوم حرکت فی الکیف مانند تسخن آب و تبرد آن
مع بقا و صورت واین حرکتہ را استحالہ گویند سوم حرکت فی الاین وہی انتقال
الجسم من المکان الی مکان علی سبیل التدریج واین حرکت را بحرکۃ الاینیۃ ونقلہ
موسوم گردانند چہارم حرکتہ فی الوضع وہی ان یکون للجسم المتحرک حرکتہ علی الاستدارۃ
فان کل واحد من اجزائہ یباین اجزاء مکانہ وکلہ یلازم مکانہ فقد اختلف نسبتہ
اجزاء الی اجزاء مکانہ علی سبیل التدریج ۔ واین حرکتہ را حرکتہ وضعیہ نامند ۔
باز حرکت ذاتیہ بر سہ قسم است یکی ارادی دوم طبعی سوم قسری ۔
کما قال صاحب الہدایہ الحرکتہ ای الذاتیۃ اما ارادیتہ او طبیعتہ او قسریتہ
لان القوۃ المحرکتہ للجسم اما ان یکون مستفادۃ من خارج کما فی صعود الحجر
او لا تکون مستفادۃ من خارج فاما ان یکون لہا شعور او لا یکون فان کان
لہا شعور فہی الحرکتہ الارادیتہ وان لم یکن لہا شعور فہی الحرکتہ الطبیعتہ وان کانت
مستفادۃ من خارج فہی الحرکتہ القسریتہ یعنے کہ قوۃ محرکہ جسم از دو حال خالی
نباشد یا مستفاد باشد از خارج یا نباشد اگر مستفاد باشد از خارج آنرا
حرکتہ قسری خوانند مانند صعود حجر واگر مستفاد نباشد از خارج آنرا ہم دو حال
است یا آنکہ باشد او را شعور یا نباشد اگر باشد او را شعور پس آنرا حرکتہ
ارادیہ

ارادیہ نا کنند و اگر نباشد او را شعور را نزا حرکۂ طبیعہ گویند پس از این اقسام
حرکۂ ہر یکی را مبدء البتہ محرک مانند آنکہ مبدء محرک حرکت ارادی
نفس شاعرہ است ای دانا کہ حرکت مید ہد بارادت و آن گاہے بر طریق واحد
باشد مانند حرکات افلاک و گاہے بر طرق مختلف مانند حرکات حیوانات و
ہمچنین مبدء محرک حرکت طبعی طبیعت جسم است نزدیک مفارقت بحالت
غیر طبعی و آن نیز گاہے بر طریق واحد باشد مانند حرکت حجر باسفل و نار باعلیٰ
و گاہے بر جہات مختلف مانند نمو درخت بجوانب و مبدء محرک حرکت قسری
گاہے خارج طبیعت باشد مثل تحریک حجر جبراً علی الارض و گاہے بعید طبیعت
مانند تحریک حجر متصاعدا الی فوق کما قال صاحب الہدایہ والمبدء المحرک فی الحرکۃ
الارادیۃ ہی النفس الشاعرۃ المحرکۃ بالارادۃ وہی قد تکون علی وتیرۃ واحدۃ
کحرکات الافلاک وقد تکون علی طرق مختلفۃ کحرکات الحیوانات والمبدء المحرک
فی حرکۃ الطبیعۃ طبیعۃ الجسم عند مفارقتہا حالتہ غیر طبیعتہ وہی قد تکون علی وتیرۃ واحدۃ
کما فی حرکۃ الحجر والنار وقد تکون علی جہات مختلفۃ کنماء الشجر والمبدء المحرک
فی حرکۃ القسریۃ قد تکون خارجۃ عن الطبع مثل تحریک الحجر جبراً علی الارض و
قد تکون متضادۃ بالطبع کتحریک الحجر متصاعداً الی فوق۔ انتہی منتخباً و ملخصاً
عن شرحہ۔ اکنون باقی ماند از جواہر خمسہ جوہر چہارم کہ نفس است مبدء تحریک
ارادی و آن بر سہ قسم است و ہر یکی را اسمی و رسمی علحدہ است۔
کہ یکی ازان نفس نباتی است و آن قوتیست مخصوص بالنباتات کہ شعور
ندارد اما حرکات طبعیہ و افعال ذاتیہ بآلات مختلفہ ازان صدور می یابد۔

کما قال الحکماء لہ قوۃ عدیمۃ الشعور و یصدر عنہا حرکات طبیعۃ و افعال ذاتیہ ۔
مختلفۃ کالتغذیۃ والتنمیۃ و تولید المثل و غیرہا بآلات مختلفۃ یسمی تلک القوۃ
نفسا نباتیا و ہی کمال اول للجسم طبعی آلی من جہۃ ما یتولد و یزید و یتغذی ۔ و ثانی نفس
حیوانی است کہ مختص بہ حیوان است کما عرفوہ و ہی کمال اول للجسم طبعی
آلی من جہۃ ما یدرک الجزئیات الجسمانیۃ و یتحرک بالارادۃ و ثالث نفس
انسانی است و ہو مختص بالنفس الناطقۃ کما عرفوہ و ہی کمال اول للجسم طبعی
آلی من جہۃ ما یدرک الامور الکلیۃ و یفعل الافعال الفکریۃ و یستنبط بالرای
والرویۃ ۔ پس ازینجا متحقق شد کہ تعالم عقل چہ در داخل و چہ در خارج انسان
نبفسہ کلی است لان نسبتہ فیضان النفس الی اشخاص الانسان
الموجودۃ و نسبتہ متساویۃ فکانۃ الکلی الی الاصل لان نفس بقوۃ غیر مانع
عن وقوع الشرکۃ فیہ فافہم ۔ اکنون دیدنی است کہ کمال کرا گویند و از
کمال اول چہ مراد است و از قید آلی چہ مفاد بدانکہ الکمال عبارۃ عما یتم بہ النوع
اما فی ذاتہ کصورۃ السریر فانہا کمال للخشب السریری لا یتم السریر الا بہا
و اما فی صفاتہ کالحرکۃ فانہا کمال للجسم المتحرک لا یتم الا بہا ۔ پس اول را
کمال اول گویند و ہو ما یتم بہ النوع فی ذاتہ و دوم را کمال ثانی نامند
و ہو ما یتبع النوع من عوارضہ و یتوقف علی الذات ۔ پس قید اول
بہ کمال درینجا ازان است کہ مقصود در تعریف کمال اول است نہ ثانی
زیرا کہ کمال ثانی مترتب بوصول الی المقصد است و کمال اول مبدا آن
فافہم ۔ و از آلی مراد از آلات است کہ قوے و اعضاء باشد بنوعی کہ

قوائے

قوای مختلفه التی است مر نفس را بالذات واعضاء مختلفه آلتے است مر نفس را
بواسطهٔ قوی اکنون از قوے وے بدنیست که چند است و بچه کار چنانکه ازین قوی النفس نباتی
را یکی قوت غاذیه است که فعل آن ازبرائے بقاء شخص است به بدل ما یتحلل دوم قوة
نامیه که فعل آن بکمال شخص است بانضمام غذا بمناسبت طبعی سوم قوة مولده که فعل آن
ازبرای بقاء نوع است بنابر ماده و بسد را ز بهر مثل خود اما این هر دو قوا را خیر بکمال نرسد
الا به معونت قوة اول که غاذیه است مع معونت قوة متغیره و مصوره و قوت اول
یعنی غاذیه بکمال نرسد بدون قوای اربعه که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است
و نفس حیوانی را دو قوت است یکی مدرکه دوم محرکه پس قوت مدرکه را آلات .
حواس عشر است که پنج ازان ظاهری است و پنج ازان باطنی کما فی الهدایة الحکمة
لها قوة مدرکة و محرکة اما المدرکة فهی اما فی الظاهر او فی الباطن اما التی فی الظاهر
فهی خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس اما التی فی الباطن فهی ایضا خمس
الحس المشترک والخیال والوهم والحافظة والمتصرفة دوم قوت محرکه آنهم منقسم
بدو قسم است یکی شهوی دوم غضبی کما ورد فیه و اما القوة المحرکة فتنقسم الی الباعثة
الباعثة تسمی شوقیة فهی التی اذا ارتسم فی الخیال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت
الفاعلة علی التحریک وهی ضارة و نافعة طلبا لحصول اللذة تسمی قوة شهوانیة
وان حملت علی التحریک یدفع به الشیء المتخیل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة تسمی قوة
غضبیة - پس انسان ازین نفوس و قوی و حرکات و افعال از بعض دون بعض با نبات
و حیوان مشترک است چه نباتات را نفس نباتی و قوای آن موجود است
که بلا شعور بجائے خود جذب ملایم میکنند طبعا الا از جائے بجائے به حرکت نمی توانند

و حیوان را نفس حیوانی معه قوای آن لابد که موثر و محرک است بحرکت ارادی یه
در طبع و افعال به شعور به طلب غذای ملایم و احتراز از غیر ملایم و نیز بعض الحیوان که قوت
غضبی بر آنها غالب است از اسلحه خود که شاخ و سم و دندان و چنگال باشد
عند الضرورت دفع اعدای خود می تواند بحرب و ضرب در آمیزد و بعض الحیوان که
قوت شهوی ایشان غالب است با لذاذ نفس میل می دارد مانند انسان
بالجمله میان حیوان و انسان ما به الاتحاد نفس اول و دوم است و ما به الامتیاز نفس
ثالث که مراد از نفس ناطقه است که مختص باو است آنکه نفس انسانی هم نامند
و معنی ناطقه نه آن نطق است که ضد اخرس باشد بلکه اخرس را هم این نطق حاصل بود
بالقوه از ان در نفع و ضرر و ضار و مفید امتیاز آرد و به تعدیل دیگر نفوس و قوے
می پردازد و از ان تعدیل حرکات هم پیدا آید و وضع الشئی فی محله می تواند پس
تعدیل قوے و تهذیب نفوس دیگر انتظام حاصل آید که ازین نفس ناطقه کار او دیگر
و نفوس دیگر را تابع او بدارد و در هر نفس قوے افراط و تفریطی که پیدا است
از ان باز ماند مثلاً قوت شهوت را که سبب جذب منافع و وسیله حصول مرغوبات
هم افراط است و هم تفریط افراط آن فجور[1] باشد که در لذات و مرغوبات و
زیاده از انچه می باید طلب کند و تفریط آن جمود[2] است یعنی از انچه که عقل و شرع
حکم آن می کند و ترغیب آن می دهد مانند نکاح که باوجود قدرت خود را از ان باز
دارد و از طعام حلال و لذیذ بے شبهه با وصف جواز از ان باز ماند اما حد وسط
آن عفت است یعنی تابع گردانیدن شهوت را بحکم عقل و شرع که ازین حد
اوسط اخلاق محموده مانند حیا و صبر و قناعت و سخاوت حاصل آید و از توابع

سخاوت

[1] یعنی [illegible]
[2] یعنی منجمد و افسرده شدن

آن سخاوت ایثار وکرم وعفو ومروت وغیره بدو واصل شود وقوت غضب راکه
مبدء اقدام بر چیزهائے پرخطر است ومقتضای آن تسلط وترفع ودفع
مضرت خصمان است هم افراط است وهم تفریط افراط آن تهور است [عه]
در جائے ویا به چیزے که نمی باید کرد وتفریط آن جبن است از آنچه که می شاید [عه]
کرد وحد اوسط آن شجاعت است واز شجاعت پس اخلاق محموده
بر می آید مثل علو همت واستقلال وحلم وتحمل وترحم ومثل ذلک وکمال توسط این
هر دو قوه آنست که انها را چندان استعمال کند که کمتر ازان ممکن نباشد برخلاف
کمال عقل است که آنقدر صرف کند که زیاده ازان ممکن نباشد الغرض نفس ناطقه به جهت
تعدیل وتهذیب همین دو قوه درآمده است که مذکور شد ونفس ناطقه را هم دو
قوت است یکی قوة عاقله دوم عامله چنانکه صاحب هدایه می فرماید فلها ای
للنفس الناطقة باعتبار ما یحصل لها من الآثار قوتان قوة عاقلة یدرک بها التصورات
والتصدیقات ویسمی تلک القوة عقلاً نظریاً وقوة نظریة وقوة عاملة تحریک بدن
الانسان الی الافعال الجزئیة بالفکر والرویة علی مقتضی آراء واعتقادات یخصها
ای تلک الافعال ویسمی تلک القوة بالعقل العملی والقوة العملیة اما این نفس
ناطقه را هم افراط است وهم تفریط طرف افراط را گربزی گویند وطرف تفریط را [عه]
بلادت وحد اوسط را حکمت که ازان ذکا وسرعت فهم ورسائی ذهن و [عه]
حسن تخیل وتذکر وتعقل پیدا آید اما کمال توسط قوة نطقیه آنست که او را در استعمال
بحدے رساند که زیاده ازان ممکن نباشد برخلاف قوة شهویه وغضبیه
آنها بحدی استعمال کند که کمتر ازان ممکن نباشد چه این دو قوه را تعلق به بدن است

[عه] یعنی از اوائل و از اهوال غضبی
[عه] یعنی خوف و نامردی
[عه] یعنی فریبی
[عه] یعنی البلیح یعنی کندذهنی

و ناطقه را تعلق بروح - بالجمله در نفس ناطقه بوجه آن که هم افراط است و هم تفریط
و هم توسط و کمال تغیر ثابت شده همچنان قید قوة در آمده زیرا که معنی قوت
در عرف عام طاقت است که ضد ضعف باشد و نزد حکما تعریفش
القوة هو الشئ الذی هو مبدء التغیر فی اخر من حیث هو آخر می باشد پس نظر بر تغیر
و تدریج تا بکمال قوت قدسیه قوة عاقله را منقسم بمراتب اربعه نموده اند یکی
بعقل هیولانی و آن اینکه خالی باشد از جمیع معقولات با آنکه قابلیت و استعداد
آن میدارد که مدرک کل باشد مانند استعداد طفل بحق کتابت و ثانی عقل
بالملکه که از آن حاصل باشد معقولات بدیهی و مستعدی باشد از بهر انتقال از ضروریات
بطرف نظریات یا به حرکت از ذهن که آن حصول بالفکر است و یا بلا حرکت
از و که حصول آن بالحدس است و ثالث عقل بالفعل که از آن حاصل می باشد
معقولات نظری اگرچه بالفعل بظهور نرسد بل باشد جمع در خزانه آن که مقتدر می باشد
بر استحضار نظریات هرگاه که خواهد بغیر اکتساب جدید لیکن آنکه مکنون و مخزون است
و حاضر می شود به مجرد التفات چنانکه استعداد قادر علی الکتابت در حالیکه بالفعل
مصروف به کتابت نبود اما قادر است بر آن کتابت هرگاه که بخواهد بنویسد
رابع آنکه از استعداد مجرده اندک باندک مرتبه بمرتبه به عقل مستفاد در رسد
که صور معقولات کما هی در او مشتمل اند آنچه معقول و ملکه او ست و آن را عقل مستفاد
می نامند که جوهر نجمی است از جواهر خمسه مذکوره کما ورد فی الهدایة الحکمة
والنفس لها مراتب اربع الاولی ان تکون خالیة عن جمیع المعقولات وهی العقل
الهیولانی والمرتبة الثانیة ان یحصل لها المعقولات البدیهیة التی تستعد لان
تنتقل

تنتقل من الضروریات الی النظریات ہی العقل بالملکۃ والمرتبۃ الثالثۃ ان
یحصل لہا المعقولات النظریۃ لکن لا تطالعہا بالفعل بل صارت مخزونۃ عندہا
وہی العقل بالفعل والمرتبۃ الرابعۃ ان تطالع معقولاتہا المکتسبۃ وہی العقل
المطلق ویسمی عقلاً مستفاداً ای من العقل الفعال۔ پس کمال قوۃ عاقلہ آن است
کہ وقتے دون وقتے زمانے دون زمانے ازین مراتب اربعہ مرتبہ بمرتبہ تا بغایت
عقل بالملکہ در رسد کہ از قوت قدسیہ باشد کما فی الہدایۃ الحکمۃ ثم العقل بالملکۃ
ان کان فی الغایۃ یسمی قوۃ قدسیۃ وہی اعلی مراتب القوی الانسانیۃ ورئیس
جمیع المراتب۔ فاما آنکہ قوۃ عاقلہ بر حال خود مطلق العنان ماندہ بلکہ در معارضہ و
منازعہ اضداد افتادہ است وہم وخیال دنبالش گرفتہ فلہذا قوۃ عاملہ را بر آن افزودند
تا تہذیب وتعدیل جملہ قوی واعضا وجوارح نگاہ دارد وعلی اقتضاء آراء واعتقادات
بفکر ورویت گاہ بہ تعلیم وگاہ بحدس و آنہم بچہار مراتب است کما قال الشارح
فی شرحہ ولیعلم ان مراتب القوی العملیۃ ایضاً اربع فاولہا تہذیب الظاہر
باستعمال الشرائع النبویۃ والنوامیس[۵۳] الالٰہیۃ وثانیہا تزکیۃ الباطن من الملکات
الردیۃ والاخلاق الذمیمۃ وثالثہا ما یحصل بعد الاتصال بعالم الغیب وہو تحلی النفس
بالصور القدسیۃ ورابعہا ما یتجلی عقیب اکتساب ملکۃ الاتصال والانفصال عن نفسہ
بالکلیۃ وہو ملاحظۃ جلال اللہ تعالی وجمالہ وقصر النظر علی کمالہ حتی یری کل قدرۃ مضمحلۃ
فی جنب قدرتہ الکاملۃ وکل علم مستغرقاً فی بحر علمہ الشاملۃ بل کل وجود وکمال
انما ہو فائض من جنابہ الاعلی تقدس وتعالی۔ ازینجا دانستید کہ قوۃ عاقلہ را چنانکہ
چہار مراتب است قوۃ عاملہ را ہم چہار مراتب کہ مذکور شد لیکن باعتبار این مرا

عہ تنقیح و اصلاح اہل و اولاد و زیردست
عہ جمع ناموس یعنی احکام الٰہی

صاحبش را کمال قوت علمی اندران باشد که شوق او بسوی ادراک معارف و
حصول علم حقایق راسخ آید تا بمقتضای آن شوق احاطه بمراتب موجودات
واطلاع برحقایق واستیفای منافع بحسب استطاعت حاصل کند و من بعد
بمعرفت مطلوب حقیقی ومقصود کلی که انتهای جملگی موجودات باو بود مشرف بود
تا بعالم توحید بل بمقام اتحاد برسد ودل او ساکن ومطمئن گردد از تردد وظن وحیرت وغبار
وهم وشک صاف وپاک گردیده بمرتبهٔ صدق ویقین در رسد ازهم خیر علم وخیر
نفس با وحاصل آید وبه قوت قدسیه در پیوندد وکمال قوت عملی او آن باشد که قوای
او افعال خاص خویش را مرتب ومنظوم گرداند بطوریکه باهم موافق ومطابق باشند و
بریکدیگر تغلب وتسلط نتوانند ازین دم خیر خلق وخیر عمل نصیب او شده باشد
وبعد این او را نوبت بکمال غیر که مراد ازان تدبیر منازل ومدن باشد برسد تا
احوالیکه باعتبار مشارکت وتعاون افتد منتظم گرداند وهمگنان را به سعادتیکه دران
مساهم باشند برساند انگاه معنی خلافت برا او راسخ آید واطلاق خلیفه برا او تواند
چونکه کمال اول بمثابهٔ ماده است وکمال ثانی بمنزلهٔ صورت چنانکه صورت را بے ماده
اثبات وماده را بلا صورت ثبوت نتواند بود همچنین علم بے عمل ناتمام وعمل بلا علم
ناقص گویا که علم مبدء است وعمل تمام وکمالیکه از هر دو مرکب است که وجود انسان
بدان غرض بخارج درآمده است آن خلافت حق سبحانه است وغایت آن معرفت
که غایت جمیع غایات ونهایت همه نهایات است پس بحصول این کمال ورسیدن تا بدان حق
غایت که مقام قرب واتحاد است از علم وشعور خود بیرون آمدنست چنانکه توضیح مفصلاً
وبشرح تمام در حصهٔ دوم خواهد آمد ان شاء الله تعالی - ازانجا که این محل شرح اسباب تصرف

روحانی است

روحانی است و از اسباب تصرف اعاظم سبب که مبادی حرکات و افعال است
شرح آن باقی و آن دو چیز است یکی قدرت و دیگر ارادت اما نسبت این هر دو چنان
که بطرف انسان منسوب است همچنین بجانب حق سبحانه نیز معلوم از آن مردم بدانستن معنی
این دو لفظ غلطیها کنند که گاهے قدرت و ارادهٔ خود را مثل قدرت و ارادهٔ حق انگارند
و گاهے قدرت و ارادهٔ حق را مثل قدرت و ارادت خود و فرق میان این و آن نیارند
فلهذا درینجا اظهار فرق هر دو واجب و اند کے شرح معنی هر یکے لازم گشته بنا بر آن اولاً
معنی قدرت و ارادهٔ بنده را عرضه دارد و من بعد معنی قدرت و ارادت حق را مع متعلقات آن

مقالهٔ هفتم در فرق قدرت و ارادت عبد و رب

مقالهٔ هفتم در فرق قدرت و ارادت عبد و رب

بدانکه انسان را بجهت تصرف و خلافت احتیاج بدو چیز دیگر ضرور آمد یکی قدرت و
دیگر ارادت محقق طوسی در رسالهٔ جبر و قدر از قدرت و اراده بشرح آورده اند
که ارادهٔ لازمه قدرت است و قدرت کیفیتی است نفسانی که بوقت اعتدال
مزاج و صحت قوی و سلامتی اعضا صدور حرکات ارادی چنانکه باید و چندانکه شاید
از و ممکن باشد و اگر در اعتدال مزاج و صحت قوی و سلامتی اعضا خللی باشد آن
کیفیت چنین بود که صدور و لا صدور حرکات از و مناسب آن حال اقتضا کند بمچو حال
مفلوج پس آن کیفیت که مراد از قدرت است بحسب استعداد او از آفریدگار تعالی
شانه در وے پدید آید و او را در اکتساب آن بعد حصول استعداد تا نیرے نباشد
و اختیار بحصول استعدا دیکے از دو جهه باشد یکی آنکه تدبیر مزاج کند تا صحت نگاهدارد
و اگر زائل شود باز آورد دوم آنکه عادت و تمرن افعال بر وجهی کند که استعداد بنفرایند
چنانکه به تکرار مباشرت بعضی افعال قوتے که مبدء آن افعال باشد زیادہ می شود

اما از آنکه در قدرت صدور و لا صدور و فعل و ترک آن برابر بود ضرورت افتاد ترجیح فعل
بر ترک آن پس آن مرجّح بظاهر دواعی آن باشد اما دواعی بحسب ادراک چیزی را
که ملایم شمرده بنا بر جذب آن داعیه در دل حادث شود و بحسب ادراک چیزی را
که نا ملایم شمرد صارفی از آن پدید آید پس آن دواعی یا خالی از صوارف باشد
یا دواعی را بر صوارف ترجیح بود نفس بیک جهته عازم شود بر طلب آن مدرک یا بحرکت
به نزدیک او یا بجذب او بخویش پس آن عزم جزم را ارادت گویند و اگر صوارف
را بر دواعی ترجیح بود نفس بیک جهته عازم شود یا بر حذر از آن یا به نفی آن یا بهرب از آن
پس آن عزم جزم را کراهت خوانند و اگر دواعی و صوارف متکافی و متساوی افتد
نفس در تردد و تحیر ماند و تخیل و تفکر طلب ترجیح جانبی بر جانبی کند و تخیل و توهم هم تحریکی
باشد ارادی نفسانی و حکمش در تعلق قدرت و ارادت مانند این افعال باشد
که بحث آن میکنیم و حرکت در طلب ترجیح معنی است که آنرا اختیار می خوانند و نفس را
به جهته اختیار مختار بالجمله هرگاه که ارادت یعنی عزم جزم حاصل آید قوتهای که محرک
آلات بدنی باشد بحسب آن ارادت بر فور بایدبوقتی که مصلحت شمرد تحریک
بدن کند در طلب مطلوب بطوریکه یا آن فعل کرده شود یا از آن فعل باز دارد و اگر
ارادت حاصل نشود کراهت حاصل شود که از ایشان توقف یا تحریکی ضد تحریک
اول صادر شود پس معلوم شد که افعال و حرکات به حسب ارادت بوجهه دواعی صادر
میگردد خواه آن دواعی خالی از صوارف باشد یا دواعی و صوارف هر دو بود
اما دواعی مع صوارف از قوتهای شوقی که شهوت و غضب است حادث میشود
و دواعی بلا صوارف لغایت تفکر و یا تخیل خالص و جازم میگردد و قوه سومی از اصناف
ادراک

[illegible]

ادراک که مراد ازان قوهٔ عاقله و مدرکه است بر آن منبعث بباشد پس مرجع
افعال اختیاری دو چیز آمد یکی ادراک دوم تخیل نفع بود و ادراک و تخیل بحسب فطرت
بود و حفظ و استعمالش بتدبیر صاحب بحسب ارادت پس همین اسباب روحانی
که بیان رفت اعنی از جواهر جسد و اعراض تسعه نفوس و قوی و حرکت و قدرت
و ارادت و دواعی و صوارف اسباب تصرف انسانیت در خارج که انسان
بدان محتاج است و بهمیدان مختار و ازان مصدر افعال و آثار خیر و شر در آمده
و اندرین عطیهٔ حق سبحانه همگی افراد انسان برابر است چنانکه درین آیه ما خلقکم
ولا بعثکم الا کنفس واحدة ۔ و ظاهر است که انسان را بدون این جمله اسباب مادة المواد
گزیرے نبود مانند رخت خانه از برائے اهل خانه و چوب و خشت از بهر کاشانه که
بدون آن خانه و کاشانه صورت نه بندد پس مسبب الاسباب و رب الارباب از بهر
نفع تو نه بهر نفع او این همه در تو موجود و مهیا ساخته و مامور بدان نموده که باختیار کار کنے
که انجام کار درست آید که گفته اند ۔

من نکردم امر تا سودی کنم ٭٭ بلکه تا بر بندگان جودی کنم

اکنون ضرور است که اینهمه را در مرضیات الهی صرف کنند نه در مشتهیات نفس
هم از اعظم صفات و افعال خود مانند خلق و ایجاد و تدبیر و تصرف بخشیده ـ خلیفهٔ خود
ساخته تا خلافت را بغایت آن رسانند اما همین اسباب است که باعث پندار
و غفلت و خودی و انانیت انسان در آمده که بملاحظه این اسباب القدر
غافل گشته است که نظرش تا به مسبب الاسباب رفتن نمی‌نواند و خلق و اختراع

وفعل وانفعال را از قدرة واراده خود میداند ومشاهده خویش برآن شاهد دارد ودرین
صورت مثالش مثل طایفهٔ ایست که آنرا سمنیه نامند که عالم را منحصر بحواس خمس دانند
ومیگویند که آنچه غیر محسوس است غیر معتبر است وبعض الانسان نظر برین اسباب سبقت
کرده جمله تصرف وافعال را منسوب بحق سازند وبنده را مجبور محض خیال نمایند مثال این گروه
مثل گروهی است که آنرا سوفسطائیه گویند که خیال را عالم دانند ومیگویند هر آنچه
محسوس است غیر معتبر است غرضکه همین اسباب بحق انسان باعث تصرف
وافعال بوقلمون است وهم موجب اختلاف واحتمال گوناگون اکنون معنی قدرة و
اراده حق ومشیت مطلق را بدان که مولانا حجت الاسلام حضرت امام غزالی رح در احیاء العلوم
درباب شکر می فرمایند که خلق واختراع صفتی است از جلال کبریای حق سبحانه تعالی
که چشم واضعین لغت را قدرت آن نیست که بر آن نظر اندازد وبه لفظی ولغتی ممکن
نیست که حقیقت آن بیان کند وبه حقیقت جلالش رسیدن تواند چرا که شانش عالی
است ومراتب آن متعالی ودرتبهٔ واضعین لغت کمتر از آن است که چشم بر مبادی
اشراقش باز دارد فلهذا لغتی موضوع ولفظی موجود نیست که آن را در تحریر یا تقریر آرد
وبه همین لحاظ چشم واضعین لغت بدیدنش عاجز آمده چنانکه چشم شپر بدیدن نور
مهر قاصر. اما مردمانیکه مکاشفه صفت جلال چشمان خود را واکنند مضطر بدان شدند
که هرچند از جهر آن لفظ حقیقی میسر شدن دشوار است اما بر مایکه در اهل لغت مروج
است لفظی از روی مجاز واستعاره در آرد که از ان بطور ضعیف حقیقة مبادیش
باوراک در رسد بنابران از لفظ قدرت استعاره نمودند که از ان جرأت به گفتگو
پیدا است که از صفت خاص او حرف قدرت بر زبان هویدا وباز آن صفت بوجود
خلقت

خلقت باقسام صفات خاص منقسم میشود و به صفتی که در خلقت اقسام و اختصاص
می پذیرد آن صفت دیگر جدا است که حالش مانند حال صفت اولی است و بنابراین
صفت نیز حاجت باستعاره افتاد که از بهر آن لفظ مشیت مقرر کردند از این لفظ یعنی ارادهٔ الهی
حال آن صفت الهی همچنانکه بحروف و اصوات گفتگو کنند مجملاً مفهوم میگردد و مفصلاً
و لفظ مشیت از اصل حقیقت آن صفت بهمان قدر دور است که لفظ قدرت از کنه ماهیت
خلق و اختراع باز افعالی که از قدرت صدور می یابد آنهم منقسم بر دو قسم است
یکی آنکه بمنتهای حکمت برسد و دیگر آنکه بکناره اولین حکمت بماند و از این ها هر یکی
را از صفت مشیت علاقه است چه از آنکه انجام کارها همین است که باختصاصات
خود کامل گردد پس فعلی که تا بغایت رسیدن تواند بجهت علاقه آن را بلفظ محبت
استعاره کردند - و فعلی که تا بغایت رسیدن نتواند بنسبت آن لفظ کراهت
مقرر گردانیدند و قول بعضی است که این هر دو فعل بوصف مشیت داخل است
مگر از روی نسبت پس یکی را همان خاصیت است که ارباب لغت مجملاً از لفظ
محبت و کراهت فهم آن توانند پس ازین حال احوال بندگان نیز بر دو قسم است
یکی آنکه مشیت ازلی در حق ایشان چنین رفته است که فعلی کنند که حکمت تا بغایت
خود نرسد امر بحق ایشان قهراً میشود که دواعی و بواعث هیجان بر ایشان مسلط
میگردد دوم آنکه مشیت ازلی در حق آنها چنین رفته است که از ایشان کاری
گیرند - که حکمت را بغایت آن رسانند امر بحق ایشان لطفاً میگردد و غرض بهر دو
فریق بطرف مشیت نسبتی خاص است پس نسبتی که بفریق ثانی است نامش رضا
مقرر گردیده و بنسبت فریق اول لفظ غضب استعاره شده پس شخصیکه در ازل

غضب رفته از او همان فعل صادر گردد که از آن حکمت متوقف ماند و تا بغایت خود
نرسد و لعن و مذمت بر آن افزوده شود مانند کافر و مشرک و بحق شخصیکه در ازل
حکم رضا رفته از آن همان فعل سر زند که حکمت تا بغایت خود در رسد و بدر حکمت
در آید و بمزید رضا خلعت و بالا بهج و ثنا غایت گردد مانند مطیع و مومن چنانکه
احسن الوجوه راست که جمال هم از طرف خدا است و ثنا در آنهم از جانب خدا
همچنین نیک بختی و بدبختی هم از طرف خدا است باز نیک را نیک و بد را بد گفته
پس این جمله امور از امور اتفاقی نیست بلکه بارادهٔ حکمت و بحکم محکم بامر یقینی ظهور یافته
که برائے آن به لفظ قضا استعاره رفته است و می گویند که حکم قضا دفعتاً واحدة
میگردد و باعث آن همگی انتظام عالم چنانکه در مشیت رفته است صادر می شود
و این ترتیب واقعات را لفظ قدر مقرر یافته است یعنی که قضا امر واحد کلی است
و قدر تفصیلش باشد که بتدریج بغیر غایت بوقوع می در آید غرضکه این امور چیزی
خارج از قضا و قدر نباشد انتهی ملخصاً پس در هر محل هر کرا شبهه و وسوسه آن باشد
که ازین بیان مقدمهٔ جبر مینماید باز عدل کجا ماند شیخ رضی الله تعالی عنه بجانبش خطاب
کرده میفرماید که بوجه قصور عبارت و نبودن طاقت بملاحظهٔ اصل ماهیت ادراک
این اسرار قاصر است و بعقل و خیال در آوردن نمی تواند لهذا مهر خمش بر لب باید
و حکم است که گردیده که شما از اهل آن نیستید که شان این در بار توانید که دانید
و کسانیکه اهل آن هستند که خورشید حقیقت برو الشان تافته و لمعهٔ انوار الهی در سینه
انداخته حقائق اشیا را بما لعد رمی دانند که فی نفسه حقیقت است بالیشان حکم است
که تادیب باشد با صاحب راز نگاه دارد و بدکر تقدیر خاموش که دیوار هم گوش دارد

الحرف

الغرض حقیقت این اسرار همان داند که اهل السنت و جماعه اهل السنت برای العین
به بینند نه که جبر بر اختیار راست نه جبر محض و نسبت آن شخص به نسبت عامهٔ خلائق
چنان است که رونده اب را السنت لشنا وران آب چه شناوری آب پیش میدانند
اما رفتن بر آب مشکل است تا انکه یقین کامل یا و نصیب نشده باشد چنانچه روزی
بخدمت اقدس ذات مقدس آنحضرت صلی الله علیه وسلم عرض کردند که عیسی علیه السلام
مشهور است که بر آب می رفتند ارشاد رفت که اگر یقین زیاده ازین بودی بر آب چه بر هوا
رفتندی بالجمله اینست معنی قدرت و ارادت و مشیت حق سبحانه و اینست کنایه
و اشاره از محبت و کراهت و رضا و غضب جل شانه و بار خداوند کریم به فضل عمیم بشاره
به عوام مردم درداد که ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون و زیرا که بخلق بندگان مومنان
عبادت موجب است بر سیدن غایت حکمت و بمیران مطلع ساخت که از بندگان
خود از یکی محبت و رضا است ـ مانند جبرئیل که نامش روح القدس است نزدیک
حق سبحانه محبوب و مطاع و امین و مکین است و از دیگری بعض که نامش ابلیس که
رانده درگاه حق جل و علا است پس نمودن راه راست را احواله بر جبرئیل رفته
که قل نزله روح القدس من ربک بالحق و گم گردانیدن را منسوب به ابلیس فرموده
که لیضلهم عن سبیله و غرض از نمودن راه راست رسانیدن بندگان است تا
بغایت حکمت و مراد از گم گردانیدن مزاحمت است بر سیدن غایت حکمت
پس حق سبحانه فعل بد را منسوب به شخص بد ساخته و فعل نیک را منسوب به شخص نیک
همچنین حال افعال انسانست میان نیک و بد که این هم از تتمهٔ عدل اوست
چه عدلش گاهی بامور سر انجام یابد که اندران انسان را دخل نیست و گاهی

بانسان تکمیل می سازد که اهم از جمله افعال اوست تعالی شانه ملخصاً - اصل الباب
معنی قدرة و ارادت را تا اینجا نیکو دانستی و فرق معانی قدرة و ارادة حضرت
سبحانه با قدرة و ارادة انسان نیکو دریافته باشی عجالة اکنون فرق فعل ارادی میان انسان
و حیوان هم باید دریافت زیرا که از مبادی افعال ارادی ادراک حسی و خیالی حیوان
را هم حاصل است اما فرق اینست که معظم افعال ارادی حیوان تابع دواعی شهوی
و غضبی می باشد و افعال ارادی انسان تابع دواعی عقلی بود بوجه آنکه جواهر او از فطرت
معمور است و بر تعلیم و استکمال مجبور و اگر قوة نطقی او تهذیب نیافته اکتساب رذائل
و مدرکات بد کرده باشد آن وقت حال انسان نیز جاری مجرای حیوان میگردد بلکه بسبب
اعانت قوة نطقی به قوتهای حیوانی حدوث آن بمبالغه از دیگر حیوانات بود و حدوث
شیطنت بحسب آن قوت در او باید و اگر تهذیب یافته باشد معظم افعال او
تابع دواعی عقل و مودی بنظام مصالح معاش و معاد و مخصص نوع بود بر وجهی که شریعت
و حکمت اقتضا کند فلهذا انسان را ضرور است که بطرف اوامر و نواهی و وعد و وعید
و ترغیب و ترهیب به پردازد تا از آن اکتساب فضائل تواند و بدان عادات
که مقتضی سهولت صدور خیرات نفسانی و جسمانی است حاصل آید و از آن ادراک
مدرکات نیک نموده باشد و باز از ادراک حقایق ظاهر ادراک حقایق باطن بر او آسان
شود زیرا که ادراک بر دو قسم است یکی ادراک ظاهر که متعلق با دراک حواس است
و این حواس را بهمان جهة آفریده اند دوم ادراک باطن که متعلق بچشم باطن است
و آنرا هم بدان جهة آفریده اند - اما ادراک ظاهر که هم به دیدن است و هم بشنیدن -
که مستند بآیات و احادیث است و ادراک باطن موقوف محض بر بصیرت که

ان چشم

آن چشم دل است مگر ادراک ظاهر را علاقه با ادراک باطن میباشد چنانکه هرگاه
سخن اهل خیر بشنود آنرا ادراک بخیر کند او را شوقی بفضائل حادث شود بحسب آن
شوق ارادهٔ جازم که باعث بر طلب خیرات باشد حادث میگردد تا به حرکت
اختیاری فکر طلب آن خیر میکند بنوعی که هر طلبی مع ادراکی و هر ادراکی مهیج شوقی
و هر شوقی باعث ارادتی و هر ارادتی مبدء حرکتی و طلبی دیگر میشود تا بحدی
برسد که تقدیر کرده باشند و بحسب فضیلتی که او را در خیرات حاصل آید دیگر اضعاف
حرکات و افعال ارادی نیز همه بخیر آید تا تصرف آن خیر در باطن تواند و بکمال خود برسد
هکذا فی اخلاق الناصری پس تا اینجا مراد اسباب تصرف هر قدر که مذکور شد
ظاهر گردید که هر دو قسم است جسمانی و روحانی همچنین خیر و شر هم بر دو قسم
است یکی جسمانی دیگر نفسانی بدین جهت ضرور آمد که درین محل ازین هر دو قسم
خیر و شر هم عرضه رود تا مناسب محل در آید

مقاله هشتم در بیان خیر و شر و اقسام آن

مقاله هشتم در بیان خیر و شر و اقسام آن

بدانکه خیر بر دو قسم است یکی جسمانی دوم نفسانی خیر جسمانی آن است
که قوای خویش را مرتب و منظوم گرداند تا هر حرکتی که ازو صادر شود همه بخیر در آید و
و افعال او تابع دواعی عقل و مودی بنظام مصالح معاش و معاد باشد و بضد آن
شر آن و خیر نفسانی آنست که همه قوی و نفوس محرک به خیر گردد و بعکس آن
شر آن پس ازین خیرات و شرورات تعلق خاص است نفس را در باطن و
جسم را بظاهر که گفته اند هر معاملت خیر که بر تن گذرد نوری بدل پیوندد و هر معاملت
شر که بر تن رود ظلمتی بدل رسد پس آن نور تخم سعادت است و این ظلمت تخم شقاوت

و نفس را بدین عالم از آن که آورده‌اند وجه اش غیر ازین نیست که تن را دامی و آلتی سازد
از بهر نفس تا صفات کمال حاصل شود مانند آنکه کتابت صفت دل است که اگر از
حسن و قبح در دل باشد می نویسد لیکن نقل او به انگشت است کسی که میخواهد که
خط او نیک شود تدبیر آن می کند که گردش انگشت نیکو گردد و مگر تا آنکه در درون
او نقش نیکو نه پذیرد گردش نیک از دست و انگشت نیز نیاید و چون درون
او نقش نیکو پذیرفت انگشت او صورت خط نیکو از باطن بظاهر در آرد. پس خلق
نیکوی درون چنانکه موجب فعل نیکوی برونست همچنین فعل نیکوی برون باعث خلق
نیکوی درون میگردد و چون خلق نیکو صفت درون شد آنگاه افعال برون صورت
خلق درون می یابد همچنان افعال برون هم به خلق درون موثر میباشد فلهذا اول همه
سعادت اعمال خیر است که از تکلیف جسم بر می آید و ثمره آن آنست که درون
هم صفت خیر میگیرد آنگاه نور آن باز بیرون می افتد و اعمال خیر که اول به تکلف بود
و اکنون باسانی به طبع و طوع ظهور می یابد پس این سر آنست که نفس دل را
درین عالم به تن آورده‌اند چنانکه اثر آن درین بتابد و اثر این در آن بنابر آن مثل اخلاق
بد و نیک تن هم دو طرف دارد یکی محمود و دیگر مذموم بوجه آن که جسم خاکی و سفلی
است طبع وی مائل با سفل است اما حقیقت روح که علوی است
مایل با علی پس حق تعالی تن را به قدرت کامله در بدو فطرت ذات چنان آفریده
است وقتیکه انسان خواهد که تن را که آویخته و آمیخته بصفات بهیمی و سبعی و شیطانی
است از آمیزش و آلایش پاک و صاف گرداند به قوت مجاهده و مکاشفه نگذارد
تا حدیکه از جسم خاکی بلطافت عنصری در پیوندد بل از آن نیز الطف آمده بحکم روح علوی

راچه

راجع باعلی علیین که مقام ملائکه است میشود و شایستهٔ جوار حضرت ربوبیت میگردد که سعادت او همدران است و اگر تن را بر حال وی بگذارد و طبیعت را اسیر شهوت و غضب دارد بانتکاس و انعکاس رو باسفل در آرد و بزمرهٔ بهایم و سباع در آید بل بوجه قوت عقل که بران افزوده بمزید شیطنت باسفل السافلین میشتابد که شقاوت او همدران است بدانکه خیر را اقسام است چنانکه نزد بعض الحکما خیر بدو وجه است یکی خیر مطلق و دیگر خیر اضافت پس خیر مطلق آنست که همه اشخاص ازان اشتراک دارند بوجه آنکه هر حرکتی که از هر شخص و یا از هر نفس صادر میشود از جهت رسیدن بمقصدی و هر فعل بحصول غرضی میباشد بدون غرض ممکن نیست که کسی حرکت و سعی بیغایت کند و بلا ادراک مطلوبی و یا بلا وجود مقصدی فعلی بظهور رسد فعل هاندم صادر میشود که قبل از فعل چیزی ازو متصور گردد و آن چیز داعیهٔ آن فعل باشد ورنه آن فعل عبث بود و عقل امر قبیح شمرد پس اگر آن غرض در نفس خویش خیر است آن خیر مطلق بود و اگر بسبب حصول آن شیء که خیریت آن خیر زیاده بود آن خیر باضافت بود و چیز اول خیر مطلق و بعضی حکما مثل ارسطاطالیس و غیره همه خیرات را بچند وجوه شمرده اند از آنکه از خیرات بعضی شریف بود و برخی ممدوح و بعضی خیر بقوه و برخی نافع در طریق خیر پس خیر شریف آنست که شرف او ذاتی بود و دیگر چیزها را شرف بدان عارض شود و آن دو چیز است عقل و حکمت و خیر ممدوح انواع فضائل و اقسام افعال جمیله باشد و خیر بقوه استعداد این خیرات است و خیر نافع در طریق خیر چیزی که لذاته مطلوب نشود بلکه بسبب چیزی دیگر مطلوب بود چون مکنت و ثروت و نزد بعض خیرات یا غایات اند و یا غیر غایات و غایات یا تام اند یا غیر تام اما آنچه تام است چون حاصل شود صاحب طالب مزید بر آن نگردد مانند سیری شکم و صحت

از مدح عالم و آنچه غیر تام است چون حاصل شود بر آن اقتصار و اکتفا نشود مانند زر و
و مال و غیر غایات مانند علم و عقل که غایتی ندارد و بالجمله خیرات یا نفسانی بود یا بدنی معقول یا
یا محسوس همه خیر است پس از این خیرات یکی آنست که مخصوص به جواهر و اعراض است
خیر جواهر مانند جوهر عقل بود که مبدع اول است و همه موجودات را در طریق کمال انتها
با او و انتهای او با حضرت صمدیت عز شانه باشد و خیر اعراض مثلا در کم مانند مقدار
معتدل و عدد تام و در کیف مانند لذات نفسانی و جسمانی و در اضافت مانند ریاست
و صداقت و در این مانند مکان صاف و خضره و در متی مانند زمان موافق و در وضع مانند
تناسب اجزا و در ملک مانند منافع ملبوسات و در فعل مانند انفاذ امر الهی و در انفعال مانند
احساس محسوسات ملایم چون آواز خوش و صورت نیکو کذلک فی اخلاق الناصری
دیگر آنکه امام غزالی رحمة الله علیه در کیمیای سعادت آورده آنکه خلق هر چه آنرا خیر دانند
از سه حال بیرون نیست یا خوش است در حال یا سودمند است در مستقبل یا نیکو است
در نفس خود و ضد آن هر آنچه آنرا شر دانند یا ناخوش است در حال یا زیانکار است
در مستقبل یا زشت است در نفس خود پس خیر تام آنست که این هر سه در آن
جمع بود که هم خوش باشد و هم نیکو و هم سودمند و آن نیست مگر علم و حکمت و شر تام
در مقابله این خیر جهل و نادانی که هم ناخوش است و هم زیانکار و هم زشت در نفس خود
و بدانکه هر چه خدای تعالی در حق انسان آفریده است از چهار قسم بیرون نیست
یکی آنست که هم درین جهان و هم در آنجهان سودمند است چون علم و خلق نیکو دوم آنکه
در هر دو جهان زیانکار است چون جهل و بدخوی سوم آنکه درینجهان با راحت است
و در آنجهان با رنج چون بسیاری مال و دنیا که در حقیقت نعمت است نزد ابلهان و

اقسـ

وافت است نزد عاقلان چهارم آنکه درین جهان با رنج است و در آن جهان با راحت
مانند ریاضت و مخالفت نفس و شهوت که نعمت است نزد عارفان و آفت است
نزد نفس پرستان چون داروی تلخ که حکمت است نزد حکیمان و آفت است
نزد بیماران پنجم بدانند که از اسباب بنا بیشتر چنان است که در آن هم خیر باشد
و هم شر چنانکه یک چیز در حق یکی نعمت بود و همان چیز در حق دیگر آفت مانند شیرینی
که بحق مزاج صفراوی آفت است و بدیگران نعمت و چیزی بود که در حقیقت نافع باشد
و لاکن بظاهر ناخوش چنانکه بریدن انگشت بضرورت وقتیکه اگر نبرند دست تباه شود و با قطع
دست یا پا که اگر قطع نکنند جان هلاک گردد و چیزی بود که از وجهی سود دارد و از
وجهی زیان چون کسیکه کشتی مال بدریا اندازد تا کشتی غرق نشود و جان بسلامت ماند
بالجمله عموم مردم آن دانند که آنچه بظاهر نزد طبعیت خوش است نعمت باشد و رنج آفت
بدانکه در دنیا لذات را چهار درجه است یکی آنکه خسیس است چون لذت شهوت
شکم و فرج و دلیل بر خست آن ظاهر است که همه بهایم را هم این لذت
حاصل است پس کسیکه همگی خود را اندرین لذت مشغول و مصروف دارد بدرجه بهایم
و حشرات باشد دوم آنکه خسیس باشد مانند لذت غلبه ریاست [illegible] دیگران که آن [illegible]
خشم است و این اگرچه شریف است بنسبت لذت شهوت اما در حقیقت
خسیس است که بعضی حیوان شریک این لذت اند مثل شیر و گرگ و پلنگ که ایشان
را قوة غلبه و شره بیشتر بود از انسان سوم آنکه شریف باشد مانند مال و دولت
که متعدی باشد بدیگران چهارم آنکه شریف تر باشد مانند لذت علم و حکمت و
معرفت و طاعت وی سبحانه و مشاهده جمال و کمال او تعالی شانه که از همه شریف تر

ست که هیچ بهایم و سباع نبود بلکه اکثر از انسان را هم و طائفه بیشتر مدرك لذت
هستند پس از انسان هر کرا این لذت بیشتر است شریف تر است و بعد آن
خسیس تر و کسیکه ازین لذت حمای بهره یاب است آنرا نیز دو حال است
یکی آنکه هم لذت این دارد و هم لذت دیگر از لذایذ بشری و دیگر آنکه محض متلذذ است
از لذت دیدار الهی و معرفت حقیقی پس اول حال سالکان است و ثانی حال مجذوبان
پس اول را باز نگاه باید کرد که لذت معرفت و طاعت بر لذت های دیگر غالب است
بنوعیکه آن دیگر باین مقهور و مغلوب باشد یا اینکه آن دیگر غالب است و این به تکلف
صورت اول بدرجه کمال است و صورت ثانی بدرجه نقصان اگر جهد آن نکند که این
غالب آید والله اعلم بما فیه - ماخوذ از کیمیای سعادت

مقاله نهم در حکمت آوردن نفس با تن

مقاله نهم در حکمت آوردن نفس با تن

از انجا که لذت و راحت و رنج و آفت و خیر و شر از انجمله که مذکور شد متعلق به نفس و
تن است مگر آنکه نفس از عالم ملکوت است و تن از عالم ناسوت لهذا الظاهر فرق
میان نفس و تن مینماید که نفس دیگر است و تن دیگر لاکن میان تن و نفس علاقه است که گاهی
از اصلاح نفس اصلاح تن می شود و گاهی از اصلاح تن اصلاح نفس چنانکه از طهارت
جسم ظاهر طهارت جسم باطنی حاصل میشود و از اصلاح اعمال ظاهری اصلاح اعمال قلبی
و از ریاضت جسمی ریاضت نفسی پس از انجا که خیر هر چیز در ان است که لذت و
راحت وی در آن باشد و لذت هر چیز در ان باشد که مقتضای طبع وی در ان است
و مقتضای طبع هر چیز در آن است که برای آن آفریده شده چنانکه لذت و
شهوت بالتذاذ است و لذت غضب در انتقام و لذت بصر بدیدن حسن صورت
و لذت

و لذت سمع بشنیدن الحان خوش همچنین لذت نفس انسانی بمعرفت خدا است
که بنا بر آن آفریده شده است حصول این لذت بدون کالبد و کالبد را بدون غذا گزیر نیست
تا وقت خود و حصول غذا را این جمله اسباب و آلات مانند دست و پا و حواس خمسه و
قوی و نفوس و قدرت و ارادت وغیره جمله اسباب جسمانی و روحانی که تا اینجا مذکور شد
ضرور آمده فاما غذا را هم اقسام است یکی غذائے تن است و دوم غذائی دل و غذائے
تن از محسوسات است زیرا که تن هم محسوس است و غذائے دل از معقولات زیرا که
دل هم معقول و مراد ازین دل نه دل صنوبری است که بجانب چپ میباشد بل مراد از دل
دل حقیقی که مدرک جمله اشیاء است که حقیقت آن در حصهٔ دوم بجائش خواهد آمد
ان شاء الله تعالی - پس حصول غذائی تن چنانکه بدون این جمله اسباب و آلات قوی و اعضا
و حواس وغیره هم محال است همان قدر حصول غذائی دل هم بدون این اسباب و آلات دشوار
زیرا که غذائے دل معرفت الٰهی است و معرفت الٰهی هم بعبادت حاصل آید و هم بملاحظهٔ
حقائق ممکنات عبادت را جوارح و اعضا ضرور است و ملاحظهٔ حقائق را حواس عشره
وغیره پس هر الحکه از مردم افعال و اعمال بظهور میرسد یا از برائی غذائی تن باشد یا
بغذائے دل بحسب تهذیب و تعلیم آنها و یا بهر دو اما التفات مردم بطرف غذائی تن
بیشتر باشد که موجب ابقائے روح است و لباس و مسکن و جاه و نعم همه بتبع آن و
التفات مردم بطرف غذائی دل کمتر حال انسان را اعضا و حواس و قوی و نفس
بجهت این هر دو غذا ضروری و مساوی آمد تا کسیکه بطرف غذائے تن بقدر کفاف
و بحکم شرع و حکمت مصروف باشد و همگی اوقات و همت خود در حصول غذائی دل مثل او
و مشغوف دارد بنوعی که بزرگان و حکمای گفته اند که معرفت را صید تو پنداری و کالبد را

مرکب تو و حواس را دام وے و تمامی اعضا را آلات وے و رجا را زمام مرکب
و خوف را تازیانہ مرکب و از اعمال بالجوارح زاد سفر سازد تا صید بدست آید و سعادت نفس انسانی
باشد و بصورۃ معروف بودنش نیز اے تن ہمہ تن مثالش چنین باشد کہ
انسانی بود راکب بہیمہ و سگی یا یوزے ہمراہ او در طلب صیدے بیرون آید در اثناء
صید مرکب تمکین راکب بجا نیارد بل براکب غالب آید و یا بجانب صید نشتافتہ
بجانب دیگر کہ علف خوش بیند بدود و یا از ناہمواری راہ بتعجیل از جا بیگاہ گردیدہ
راکب را ہم خویشتن را رنجہ گرداند و گاہ بابکہ در اثنائے بے راہی در خارستانی
و رہ ناک یا بکوہستانی ہولناک آسیبے رساند و وقتی بود کہ ہمان یوز و سگ
شکاری ہمراہی کہ اعتماد بر آن داری زخمی بمرکب رساند و آسیبے براکب در آرد۔
کہ نہ صید بدست آید و نہ عافیت بجا ماند شقاوت نفس ہمین است پس
وجود عنصری ظاہری انسان بہ اجزائے مختلفہ و امزجہ متضادہ چنانکہ در آمدہ است
یعنی از عناصر مختلفہ کہ آب و آتش باد و خاک است و از اخلاط متضادہ کہ صفرا و سودا و خون و بلغم است
مرکب گردیدہ وجود باطنی ہم بہ نفوس مختلفہ و صفات متضادہ واقع گردیدہ است مانند نفس شہوی
و غضبی و ملکی و شیطانی کہ از این چہار صفت پیدا است یکی صفت بہیمی دوم صفت سبعی سوم
صفت شیطانی چہارم صفت ملکی اگر کسی پرسد کہ ازین اجتماع اضداد در انسان چہ حکمت است سوال
و چہ مصلحت بجو البتہ بدانکہ اقتضائے حکمت الٰہی بترکیب وجود ظاہری چنان در آمد۔ جواب
کہ از اجزای مختلفہ و اخلاط متضادہ تخلیق یابد ہمچنان وجود باطنی نیز از صفات مختلفہ و طبائع
متضادہ تخمیر پذیرد و چنانکہ بصور مختلف آمدہ در طبائع ہم مختلف گردد کہ ہم صفت
بہیمی و سبعی اندران باشد و ہم صفت ملکی تا اصلاح ذات البین را سزد۔

وکار خلافت با حسن الوجه موداسازد ورنه از قدرتش ممکن بودے که همچو ناریان از
ناپدید اکردے ویا مانند ملائکه از نور فاما چنانکه ناریان وملائکه فراخور خلافت نیامدند
مصلحتی که اندران واقع است انسان هم لائق این خدمت نبودے باز کار خلافت
از که اداشدی وحامل این بار امانت کے درآمدے پس همین هیئت اجتماعی وترکیب
اعتدالی فراخور خلافت الٰہی وحامل بار امانت ناقتباهی که از خواص هیئت اجتماعیه ترکیبه
اعتدالیه است درآمد به ترکیبے که جامع هردو عالم باشد از پیرو شهوت وغضب
هم اندران ضرور گشت بجهته القائے بدن وتعلق بروح با بدن وقوت ملکی هم اندران
لابد گردید از برای ظهور نتایج آن که مراد از انتظام کل ما فی الکون ونظام کل ما فی الوجود
باشد سوائے این اندرین ترکیب اجتماعیه بسا فواید حکمیه الہیه است مثلاً از شهوت
غلبه عشق الٰہی وشوق وصل معشوق حقیقی واز غضب جانبازی وغیرت وحمیت بامور
دینی که خاصه ولیست وهم اگر این دو قوه که مصدر شرور است وهم مورد بر ورد نبودے
ارسال رسل وانزال کتب عبث گردیدے واعتبار خیر وشر میان نماندی غرضیکه همین
بسا حکمت است که چشم بشر برسیدن کنگرهٔ ایوانش قاصر ولو را جه پدید بدن قبه کالحجر
پس همین ترکیب اعتدالی وهیئت اجتماعی از ملائک سبقت برده محل سجود ملائک
گردیده که این شرف بکسی عنایت نشده والله اعلم بالصواب حکمارا نیز اندرین
ترکیب اعتدالیه وهیئت اجتماعیه اتفاق است برین که میگویند که تخلیق هوای شهوی
جهت تحریک طلب اکل و مشارب است که طعام وشراب را علف خود سازد
تا بدل مایتحلل نگاه دارد واز ملابس ومساکن حفظ بدن نماید تا از اختلال واضمحلال و نیز حمایه
وتشفی غضبی بدان داده اند که کسر وقهر نفس شهوی نموده باشد تا از جاده اعتدال

یا ببرد و لگد نهد و از استیلای نوع او که متوقع است منتفع گردد
و هم از جنس و نوع خود که مشارک در احتیاج اند اگر دست غضب دراز کنند
با سانی دفع سازد و در اصل المال خود را نگاه دارد و قوة عاقله را بران افزوده
که بانضمام و اعتدال این قوت کار منزلی و ملکی بگیرد تا کار خلافت سرانجام یابد و
قوة عاقله را بران افزودند نا نفس اماره را از جبر و توبیخ نموده باشد که بمکر و حیله و
تلبیس و فتنه سر نه برآرد و صورت زشت را بصورة نیکو و سیرت قبیح را بسیرت
جمیل نه نماید و نفس قاهره را بر قهر برانگیخته نسازد که خوئے و عادت وے است
غرضکه تن را بر جهت حمالی حواس و حواس را به جاسوسی عقل و عقل را
بجهت انجلائی دل و دل را از بهر نظارهٔ جمال خویش آفریده است بقول بزرگے
مصرع هر یکے را بهر کارے ساختند ✲ از اینجا هر خرد و بزرگ پوشیده نباشد
که انسان را نفس و تن لازم و ملزوم است بعالم حیات از بهر حصول سعادت و
خیرات که قسمی ازان جسمانی است و قسمی ازان نفسانی از انجا که خیر جسمانی
حاصل نشود تا آنکه با خیر نفسانی منضم نشود و خیر نفسانی حاصل نیاید تا آنکه با خیر جسمانی منضم
نگردد فلهذا اجتماع و التزام آن هر دو ضرور گشت بوجهیکه بعضی از قوم
بعضے بدن را جزوے از اجزاء انسان شمارند — مگر نزد اکثرے
انسان غیر بدن است اما بدن آلتے است مر نفس را به جهت
حصول سعادت و فضائل بالذات که چهار است حکمت و شجاعت
عفت و عدالت — وائے بر حال من و ما است — که ازین نفس و
تن بهره مے گرائیم — و این خواهرے تهیارا هیچو خبر نیست

[illegible]

می شماریم و میدانیم که دست بگرفتن ماکولات است و زبان بد ریافتن لذات و چشم بدیدن ممنوعات و گوش بسمع مکروهات و نفس شهوی بالتذاذ شهوات و نفس غضبی با قدام مباهات و دل برغبت محسوسات که خلاف عقل و نقل است میباشد و روز و شب همگی خود را به سودائے خام میگذارد و جملگی اسباب را بمشاغل دنیه و افعال نامرضیه مصروف دارد گویا که نفس نفیس را خادم خسیس میسازد و از صاحبی به بندگی و از خواجگی بغلامی در آید و از مخدومی به خادمی می پردازد و متاع باقی را به متاع فانی بدل کند و کلی اوقات عزیز را اندرین بسر برد که صیف چه خوریم و چه پوشیم شتا نپاه بخدا و پناه بخدا انتهی

شرح اسباب تصرف و ما یتعلق بها بس آن قدر که تا اینجا از اقسام تصرف و اسباب تصرف و متعلقات آن بیان رفته اگرچه در نظر ناظر به بادی النظر طول لاطائل غیر ضروری و صراحةً غیر مقامی گذشته باشد اما پیش مردم خبیر و بصیر خواهد گشود که از شرح و بیان آن آنچه مقصود است در شرح سر قدر و ستر سر القدر خواهد در آمد و فائده که از ایرادش منظور در اینجا مشهود و نموداد شد اکنون میرسیم بر سر مطلب که مراد از شرح متصرف و متصرف است

مقالهٔ دوم در بیان بودن انسان متصرف بکسر را و هم متصرف بفتح را

بدانکه اسعدک الله تعالی که انسان هم متصرف است و هم متصرف به چند وجوه یکی آنکه انسان که حیوان ناطق است یعنی ذات له النطق نفس کلی است از آنکه نفس تصورش مانع از شرکت غیری نیست و هم جزئی است تحت حکم کلی خود که حیوان الیس است باعتبار اول متصرف باشد بکسر را در افراد خود که زید و عمرو است بنظر کلیت یعنی بوجه تصرف کلی در جزئی خود و باعتبار ثانی متصرف باشد بفتح را بنظر جزئیت یعنی بوجه تصرف کلی در جزئی خود و هم از آنکه از تعریف اوست جسم نامی حساس متحرک بالاراده و مدرک الکلیات

پس انسان روحی اجزای حقیقت خود که جسم نامی و حساس متحرک بالاراده است تمام مشترک است میان حیوان ازین وجه از جنس حیوان است که متصرف فیه باشد و بوجه آنکه مخصوص بیک حقیقت است که مدرک کلیات است انسان است پس بوجه اول متصرف باشد بفتح را که بالمعنی حیوانست و بوجه ثانی متصرف بکسر را که عین انسانیت وجه دوم آنکه انسان نزد اهل لغت ماخوذ از انس است بالضم بمعنی الفت گرفتن و ظاهر شدن که بلحوق الف و نون مزیدتان انسان شده و نزد بعض مشتق از النسیان است بمعنی فراموشی از غیاث بحواله شرح نصاب اما ممکن است که ماخوذ باشد از النسی بالکسر بمعنی مردم و بمعنی جانب اندرونی عضو هر چیز و النسا بمعنی جانب راست کما فی الغیاث نزدم این صورت هر طرح افضل است بنسبت صورت اول لفظاً و معناً. لفظاً باعتبار ظاهر ترکیب حروف و اعراب که بحذف یا و الحاق الف و نون زایدتان انسان گردیده و معناً اولاً آنکه بمعنی اول از تغیر لفظ تغیر در معنی هیچ نیاید کما هو ظاهر و بمعنی ثانی که جانب اندرونی عضو و هر چیز است نیز مناسب تر است زیرا که نزد محققان اطلاق انسان بدو معنی است یکی بر جسم محسوس دوم بر نفس ناطقه و لطیفهٔ مدرکه کما یقول صاحب باب الفتوح فی احوال الروح الانسان یطلق علی معنیین احدهما محسوس مشاهد براه البصر و یحس اللمس والثانی النفس الناطقة التی هی اللطیفة المذکورة والانسان الاول له لوازم و خصایص تمیز بها عن الثانی وکذا الثانی بل اکثر او صافه یباین الاول فان الاول میت بطبعه والثانی حی بالذات والاول محسوس بالحواس والثانی لا یدرک الا بالعقل والانسان عند التحقیق هو الثانی الخ لعینه عند التحقیق انسان بمعنی ثانی است که نفس ناطقه و لطیفهٔ مدرکه باشد که حی بالذات و مدرک بالعقل است و آنکه بمعنی اول محسوس موصوف ظل و شبح آنست که مجازاً آنرا انسان گویند که مشهور

افعال و محل تصرف او و ارادہ است از قسم مجاز مرسل مانند اطلاق شمس بر ضوء کہ قائم
از و و تابع بدوست ازینجا ہر گاہ کہ تحقیق شد کہ انسان باطن الف ان ظاہر است ثابت شد
کہ داخل ہر عضو است بل داخل ہر چیز نیز ہم چنانکہ نزد محققان ثابت است کل شئی فیہ
کل شئی کہ صاحب گلشن راز ہم بران اشارہ می فرمایند

دل یک قطرہ را گر بر شگافی ٭ برون آید ازو صد بحر صافی

ہمچنین کل شئی در انسان متحقق است و انسان در کل شئی ازینجاست کہ انسان را عالم
صغیر نامند و عالم را انسان کبیر کما سبق ذکرہ و انسان را انسان العین ہم خوانند یعنی مردک چشم
بدان معنی کہ باطن چشم است و چشم عالم نیز گویند و مقصود اصلی از عالم شمارند بدان معنی کہ باطن
عالم است و بینای حقیقی بدو منجر بفحوائے لنریہ من ایاتنا انہ ہو السمیع البصیر کذالک لقول
القیصری کما ان انسان العین ہو المقصود الاصلی من العین اذ بہ یکون النظر و مشاہدۃ عالم
الظاہر الذی ہو صورۃ الحق کذالک الانسان ہو المقصود الاقلی من العالم کلہ اذ بہ یظہر الاسرار
الالہیہ و المعارف الحقیقیۃ المقصودۃ من الخلق و بہ یحصل اتصال الاول بالاخر و بہ یتتمیۃ تکمل
مراتب عالم الباطن و الظاہر لحاصل بودن انسان باطن ہر چیز و مقصود عالم متحقق گردیدہ و
بجہت اشتقاق از لفظ انس یعنی دومی بدرجہ اولی مستحق آمدہ باقی ماند معنی سوم کہ جانب
راست است ازانجا کہ انسان را ازیدان الرحمان نیز تعبیر کنند بوجہ آنکہ در اصل فطرت
مرکب گردیدہ است از اسماء جمالیہ و جلالیہ الہیہ ازان معبر شود بیدیہ کما قال الحق سبحانہ
تعالی خمرت طینۃ ادم بیدی اربعین صباحا بخلاف دیگر مخلوقات کہ مخلوق بید واحد است
دہم ازانکہ انسان باعتبارے فاعل است و باعتبارے قابل ازان بیدان الرحمان معبر شود

که باعتبار فاعل ید راست و باعتبار قابل ید چپ کما سیجی ذکره و ید راست را علیا باید
بر ید چپ و هم از آنکه مظهر اسم الله است که جامع جمیع اسماء است ید الله است
یعنی ید راست است پس راست آمد بحق انسان جانب راست که معنی سوم انست
هو المقصود فافهم و اصل مقصود از ایراد این بحث درینجا آنکه انسان بوجه بودنش باطن انسان
و هم باطن عالم و ید الله متصرف است بکسر را و بوجه بودنش ظاهر انسان و هم بودنش
مخلوق مثل مخلوقات دیگر به ید واحد متصرف بفتح راست والله اعلم بالصواب - وجه
سوم آنکه انسان ممکن الوجود است چه اگر ممکن نباشد ممتنع باشد و ممتنع قابل الوجود نبود - مگر آنکه
انسان قابل للوجود است لهذا ممکن باشد کما قیل هو ممکن لانه ان لم یکن ممکن فهو ممتنع واذ کان
ممتنعاً فما هو قابل للوجود لکنه قابل للوجود فهو ممکن - ازین جهت متصرف بود بفتح را زیرا که تصرف
واجب در ممکن ضرور است چهارم آنکه ملحق بعدم است و موجود بغیر اما این عدمیت من حیث
الوجود است نه من حیث السلب که مسلوب الشیٔ یا عدم محض باشد مانند شریک باری
چه هر آنچه که عدم محض و مسلوب الشیٔ باشد مدام معدوم باشد اصلا بوجود نیاید ورنه قلب حقیقت لازم
آید که محال است لیس اندرین صورت هم متصرف باشد که تصرف موجد دران ضروریست
و هم از آنکه صفات کسبی مردگی و جهل و کری و کوری و گنگی وغیره من ضروریات النقصان بود مبدل به
صفات کمالیه گردیده کما یقال له حیٌّ علیمٌ قادرٌ مریدٌ سمیعٌ بصیرٌ متکلمٌ - تصرف حق اندران
ثابت گشته ازین رو متصرف فیه درآمده اما از آنکه ازین صفات کمالیه قادر و مرید نیز
گردیده است بدین جهت متصرف بکسر را نیز شده فافهم و تدبر پنجم آنکه چنانکه هر کونی و
مربوبی مظهر اسمی است از اسماء الهی انسان نیز مربوب اسم جامع است ازین
رو تصرف اسم جامع اندران ضرور گشته لهذا متصرف بفتح را درآمده اما از آنکه هم مظهر اسم الله است

کہ جامع جمیع اسماء و صفات است پس بدین مظہریت رب و متصرف بکسر را نیز بوده
و ہم ازانکہ ذات جہتین و ذو نسبتین است یعنی عبودیت و ربوبیت و خلق و حق کما یقول اہل الفن
لکون آدم لہ جہتہ ربوبیتہ بھا ینا سب الحق سبحانہ و جہتہ عبودیتہ بھا ینا سب الخلق۔ ازین رو انسان
ہم ذو نسبتین باشد کہ نسبتش ہم برب و ہم بعبد یعنی متصرف و متصرف ہر دو باشد و ہم ازانکہ
خلیفہ است بین العالم از برای استفاده و استفاضہ از حق و افاده و افاضہ بخلق کما یقال من
حیث خلقہ عبد مخلوق مربوب للہ سبحانہ تعالی و من حیث خلافتہ رب متحقق بدین وجہ ہم متصرف
متصرف ہر دو باشد کہ ہم اشرف مخلوق است و ہم اذل مخلوق کما یقول الجامی رحمۃ اللہ علیہ
فی نقد النصوص عن شرح الفصوص فلا شیٔ اعز و ارفع مرتبۃ من الانسان بربوبیتہ ای
بواسطۃ اتصافہ بصفات الربوبیۃ و ظہوره بہ فانہ الامر تبتہ ارفع منہ و کذالک لا شیٔ اذل
و انزل مرتبۃ منہ ای من الانسان لعبودیتہ ای بسبب اتصافہ بصفات العبودیۃ فان کان
الربوبیۃ ارفع المراتب کذالک ما یقابلہا اعنی العبودیۃ انزلہا ششم آنکہ انسان ہم قابل است
و ہم فاعل اگرچہ بظاہر یک شیٔ ہم قابل و ہم فاعل شدن نمی تواند اما در حقیقتہ قابل است ازانکہ
فیض حق و عطای او را قبول میکند و ہم بخلق او میرساند پس قبول کردن شیٔ مر شیٔ را اقتضا
میکند کہ شیٔ قابل و آخذ موجود باشد چنانکہ اعطا و افاده شیٔ مر شیٔ را اقتضا میکند کہ
شیٔ معطی و مفید موجود بود و نعم ما قیل الا کل شیٔ ما لم یکن موجودا کیف یفیده شیٔ کذالک
انہ ما لم یکن موجودا کیف یفید شیئا فقبول شیٔ یقتضی ان یکون القابل الاخذ موجودا کما
افادة
ذالک الشیٔ و اعطاءه و یقتضی کون المفید المعطی موجودا ۔ مانند مہتاب کہ قابل و آخذ است
مر نور آفتاب را تا آنکہ وجود مہتاب نباشد استفاده و استفاضہ از آفتاب کہ تواند و اگر
مہتاب باشد و آفتاب نباشد استفاده و استفاضہ از چہ تواند فافہم و ہم این فاعل است

ازانکہ بہ خلق و امر قدرت و ارادت دارد تا امر خلافت را بجا آرد کما سبق عن فصوص الحکم
جعله الله سبحانه ای الانسان خلیفة فی خلقه لیاخذ بجهة الربوبیة ونشاته الروحانیة عن الله
سبحانه ما یطلبه الرعایا و یبلغه بجهة العبودیة ونشاته الجسمانیة الیهم فبهاتین الجهتین تتم امر
الخلافة کما قال سبحانه ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا وللبسنا علیهم ما یلبسون لیجانسکم فیبلغکم امری
ازین وجوه نیکو متحقق شد کہ ہم متصرف است و ہم متصرَّف چنانکہ صاحب جواہر الحقایق آوردہ اند
کہ صورت انسانی احدیت جامع جمیع تعینات فعلیہ و انفعالیہ است و اجمال مراتب [عینیہ و غیبیہ]
در فطرت او از ہر اسمی از اسماء الہی لطیفہ تعبیہ فرمودند تا بدان لطایف ہمہ اسما و صفات
متحقق تواند بود و از ہر مرتبہ مراتب امکانی جزئی ترکیب نمودہ تا بدان اجزا ہمہ موجودات [فیض توانند]
رسانید کما ہو من شان الخلیفة و در نقد النصوص انسان را از بودنش قابل و فاعل از یدین [تعبیر کنند]
بنوعیکہ از بودنش فاعل دست راست و از بودنش قابل دست چپ و ہر دو یدان الرحمن
چنانکہ قال علیہ الرحمہ ولما کان الفاعل والقابل شیئا واحدا فی الحقیقة ظاهرا فی صورة الفاعلیة
تارة والقابلیة اخری عبر عنهما بالیدین فسمینا الصورة الفاعلیة المتعلقة بالحضرة الربوبیة وهی
الید المعطیة ولیس بها الصورة القابلیة المتعلقة بالحضرة العبودیة وهی ید الاخذة بل کلاهما یدان [الرحمن]
بنعم اکمل الانسان چنانکہ از یکی مظاہر اسم اللہ در آمدہ کہ جامع جمیع اسماء جمالیہ و جلالیہ است ہمچنان مظہر
اسم ہادی و اسم مضل نیز باشد ازانکہ ہادی و مضل از اسماء داخلہ فی اسم اللہ کہ حقیقت آدم مظہر آن
است الا آدم بحسب مرتبہ خلافت و مظہریت اسم اللہ طوریکہ ہمہ عالم و جملہ مظاہر را در حیطہ ربوبیت [امکنہ]
شیطان ہم کہ مظہر اسم مضل است تربیت و مدد از حقیقت آدم می یابد ورنہ شیطان یکی بدست کہ تسلطش بر
آدم میسر شدی پس حقیقت آدم خود مضل نفس خود باشد بنظر مظہریت اسم مضل و خود را بخود از بہشت برین
بر سطح زمین آوردہ تا ہر کس از افراد خود بکمالاتیکہ لایق او باشد برساند و یکی ازین دو خانہ کہ بہشت و دوزخ

قائم است

نام ربوبیت متمکن او گردانده که بمقتضای استعداد و قابلیت او آنست پس ازینجا ظاهر است
سر قول حق سبحانه تعالی که شیطان بروز قیامت گوید فلا تلوموني ولوموا انفسکم یعنی مرا ملامت مکنید
بلکه نفس خود را ملامت کنید از وسوسه و اغوای آن پس درینصورت اضلال شیطان آدم را
و اخراج او از جنت منافی خلافت و ربوبیت آدم نیست و نه بود کذالک فی نقد النصوص
و جواهر الحقایق ازین رو ثابت شد که انسان متصرف خیر است و هم متصرف شر اینست که نزد
ارباب تحقیق چنانکه اسم الله را ربوبیت مطلقه است بر تمامی موجودات الهیه که در تحت این ربوبیات
از آن آنرا رب الارباب خوانند و نوعی و شخصی را حصه خاص است ازین ربوبیت کالقول الموجودات
کلها والکائنات تحت ربوبیة اسم الله والالهیة و رب الارباب لکن کل جنس جنس و نوع نوع
و شخص شخص له حصة خاصة من مطلق ربوبیة الله بربها و لا یصلح لتربیته الا هی همچنان مظهر اسم الله
را که حقیقت انسانی است نصیبی ازین ربوبیت مطلقه است و افراد آن حقیقت را حصه خاص از انواع ربوبیت
الا بحسب قابلیت انسان باشد و هر اسم را نیز ربوبیت خاص است بحق مربوب خود که آن اسم رب آن بود
پس مظهر آن اسم را نیز از ربوبیت آن حصه مخصوص بود که آن اسم خاص مربی و مقوم آن مظهر است
مثلاً مظهر اسم هادی را بهدایت مربی و مقوم اسم هادی باشد و مظهر اسم مضل را بضلالت مربی
و مقوم اسم مضل بود و اسم الله جامع هر دو چنانکه جامی رح در نقد النصوص بحق همگی موجودات آورده اند
که همه موجودات اگرچه در تحت ربوبیت اسم الله اند که رب الارباب است اما هر جنسی و
نوعی و شخصی را حصه خاص است از مطلق ربوبیت که آن مربی و مقوم اوست که غیر آن
او را نشاید که تربیت کند مثلاً در علویات مریخ را از رب الارباب که اسم الله است تربیت
از جهات صفات قهریه که آن غلبه و شدت و استعلا و استیلا و امثال آنست رسید
و این حقایق مربوبیت مریخ مرخو استند و تعین ربوبیت خویش به نسبت با مریخ

از اسمای الهیه که القوی والقادر والقاهر والشدید والغالب وغیرها ست در تحو استند
و در سفلیات هر چیز که تعلق بمریخ داشت بهمین صفات بیار استند و همچنانکه ربوبیت
مشتری از علم و حلم و عدل و صلاح و عفت و رافت و لطف رسید این حقایق بربوبیت
مشتری قیام نمودند و از اسمای لطفیه مثل العلیم والحلیم والعدل واللطیف والرحیم و
الرؤف تعین ربوبیت ایشان با تمام انجامید و در سفلیات هر چه متعلق بود از ان تربیت
و انتظام یافت پس مریخ و مشتری مثل مظهر اسم الله باشند لاکن من حیث
الربوبیة الخاصة انتهی ملخصاً پس این جمله امور که کلیتاً و جزئیتاً مذکور شد از حقیقت کلیه انسانیست
که بربوبیت اسم جامع و بمظهریت اسم الله از عدم بوجود رسیده جامع کمالات
الهی و کیانی و حاوی بمراتب ملکی و حیوانی درآمده و بحسب اقتضای جامعیت این
حقیقت و استعداد جمعیت این ماهیت از مبدء مبادیت و فیاضیت واهب العطایا
این جمله بخشش و کرم یافته بسبیل اجمال و آنچه تباین و اختلاف نوعیه ازین حقیقت انسانیه بظاهر
پیدا است در خسرو و شبر بزید و عمرو و بحسب ذوات انسان است بسبیل تفصیل چه بخشش و عطای
حق سبحانه را دو حال است یکی آنکه عین ثابته باستعداد خود اقتضای آن میکند که آن عین مستعد آنست
به بارادة الله دوم آنکه ذات الهی مقتضی آنست که ممکنات را از عدم بوجود درآرد علی ما هی علیه
باقتضای عین ثابته بارادة الله بخشش اول از قسم ثانی است که آنرا فیض اقدس گویند که اعیان و
استعداد اتش نیز اثری از آثار آنست و بخشش ثانی از قسم اول است که آنرا فیض مقدس نامند
که تابع باشد مر عین ثابته را العینیه عطای قسم اول بواسطه اسما است بمزید ربوبیت
و عطای قسم ثانی ذاتی است مستند بذات الوهیت الاحدیت فلهذا حقیقت انسانی
بمظهر ربوبیت و مظهریت اسم جامع مستحق نوازش عطای ذاتی درآمد و اعیان
افراد انس

افراد نفس فرا خور پرورش اسمائی صفاتی و عطائے ذاتی را هم مراتب است
که اول آن فیض اقدس است که ظاهر و فایض می‌شود از ذات حق تعالی هم بر ذاتش
و حاصل میگردد از او اعیان و استعداد اتش دوم آنکه فایض می‌شود بر طبایع کلیه
خارجیه ازین اعیان سوم آنکه فایض میشود از آن طبایع بر اشخاص موجوده بحسب مراتب
ایشان و این عطایای ذاتی همیشه احد النعت است لقوله تعالی و ما امرنا الا واحدة
کلمح البصر و بحسب اسما و صفات و مظاهر و قوابل آن متعدد و متکثر و عطایای
اسمائیه و صفاتیه بخلاف اینست که مدام به حجاب تعینات اسمائی میباشد تا آنکه
و دلیلی باشد بامتیاز یک اسم از اسم دیگر و لیس باشد از شرح فصوص پس حاصل
این تمام آنست که انسان هم فاعل و منفعل و هم متصرف و متصرف است بوجوهات
مذکوره الصدر فافهم و تدبر فیما تقریر هذا تمام نشود تا آنکه توضیح این مقال نکرده و این بحث
اختتام نه پذیرد تا آنکه تشریح این قال نشود که بودن یک چیز هم فاعل و هم منفعل چگونه
و هم متصرف و هم متصرف چسان بدانکه این تقریر محتاج تقریر دیگر است و این بحث
محتاج به بحث دیگر لهذا اکنون بعرض همی در آید هرگاه که تا اینجا شرح عبارت القدر و متعلقات
سر قدر تمام شده به تفصیل تمام و هم از اقسام تصرف و اسباب تصرف و ما یتعلق بها
و بودن انسان هم متصرف بکسر را و هم متصرف بفتح را باختتام رسیده بوجه خوبتر
اکنون وقت آنست که معنی سر قدر دریابد که چیست و اصل تصرف که در انسان
است از کیست و محل تصرف کدام است و تخالفیکه در انسان پیدا است از کدام
پس این بیان را دو نوع است یکی بطریق علمای ایمانی که ارباب ظاهر اند نزد
ایشان دو ذات ثابت یکی ذات عبد و دیگر ذات حق و دیگر بطریق علمای وجدانی

که ارباب کشف اند نزد ایشان بجز وحدة الوجود وجود دیگر غیر ثابت و وحدة لابشرط له
متحقق پس ارباب ظاهر را ارباب کشف آن نسبت است که ظاهر را از باطن و
و ظاهر را از باطن آن نسبت است که عکس را با شخص و عکس را با شخص آن نسبت است
که صورت را با معنی و نسبتیکه صورة را با معنی است همان نسبت عبارة القدر را
از سر قدر و عبارة القدر را با سر القدر نسبتیکه هست همان سر قدر را از سر سر القدر
باشند نظر برین تشریح سر قدر بطریق علمای ایمانی مناسب افتاد که محض براه ایمان بر آن
تصدیق آرند و شرح سر سر القدر بطریق ارباب کشف و وجدانی که براه کشف معاینه
کنند پس اول را اشاره به توضیح خواهد نمود و ثانی را به تلویح چنانکه در عنوان کتاب هذا
وعده آن رفته ان شاء الله تعالی

توضیح در سر قدر

بدانکه معنی قدر پیش ازین دانستید که حکم کلی الهی است به تفصیل بحق ذوات موجودات توضیح سر القدر
که با وقات و ازمان خود با وقوع و ظهور می پذیرد بحسب اقتضاء اشیا و استعداد ذاتی
آنها بزمان معین و سبب متعین و سر قدر آنست که ممکن نیست اعیان را که اختلاف
ورزد از آنچه که ظاهر میگردد از وجود ذاتاً و صفتاً و فعلاً بقدر خصوصیت و اهلیت و استعداد
آنها در خصوصیت واجب آمد بدریافت حکم کلی دریافت حاکم و محکوم که تحت حکم کلی
باشند علی هذا ضرور آمد بدریافت سر قدر ادراک ذات و صفت و فعل آن ذوات
که بقدر خصوصیت و اهلیت و استعداد آنها وجود و ظهور یابد و اختلاف از آن ممکن
نباشد پس این باب بس راز است و شرحش بس طویل بناء علیه حل این عقده
وسط این مسئله به چند مقاله نشد نیست بشرط توفیق من الله و تائید الی الله

مقاله

مقاله یازدهم باثبات ذوات خالق و مخلوق

مقاله یازدهم باثبات ذوات خالق و مخلوق

معلوم کنید که ذات کرا گویند ذات عبارة از حقیقتی ست که اطلاق می یابد بر آن شئی و مستند می شود اسما و صفات بدان شئی کما یقول که اہل الفن الذات عبارة عن الشئی یستند الیه الاسماء و الصفات سواء کان معدوما کالعنقاء او موجودا والموجود علی نوعین موجود محض کذات الباری و موجود ملحق بالعدم کذوات الممکنات یعنی که ذات بر سه نوع است یکی معدوم محض مانند عنقاء دوم موجود محض مانند ذات باری سوم موجود ملحق بعدم مانند ذوات ممکنات پس ازین سه نوع ذات اول ساقط الاعتبار است از آنکه معدوم محض است بے شائبه وجود مانند شریک باری و ذات دوم که وجود محض است کامل الاعتبار که آن ذات واجب الوجود و ہستی صرف است بے شائبه عدم و ذات سوئی که ملحق بعدم است ذات ممکن است که نه ساقط الاعتبار است نه کامل الاعتبار چه باعتباری موجود است و باعتباری معدوم معدوم باعتبار عدم اصلی خود است و موجود باعتبار حقیقت وجودی خود که از واجب الوجود ظهور وجود یافته است پس واجب و ممکن را تمثیلی ہست از آفتاب و مہتاب بطوریکه آفتاب نور محض است بے شائبه ظلمت و مہتاب ظلمت محض ست بی شائبه نور ہمچنین واجب وجود محض ست بی شائبه عدم و ممکن عدم محض ست بی شائبه وجود و چنانکه وجود مہتاب از آفتاب است باعتبار نور در خارج ہمچنان وجود ممکن از واجب الوجود است باعتبار وجود به خارج اما این تمثیلی است بمراتب موجودات در موجودیت میان معطی و فاعل و آخذ و قابل که ذات مہتاب آخذ است در خارج زیرا اقتباس نور از آفتاب و آفتاب معطی است بخارج

بجہتہ اعطای نور بہ مہتاب ہمچنین وجود ممکن آخذ و قابل است مر وجود را از واجب الوجود و واجب الوجود فاعل و معطی است ممکن را بوجود ورنہ آفتاب را کہ وجودش از غیر است چہ نسبت بواجب الوجود کما ہو ظاہر آن با سایہ توام و این از ضد وند دور از توہم و نور وے زاید بر ذات وے ہردم و وجود این قایم بذات این دایم۔ بالجملہ ذات آخذ و قابل با ذات معطی و فاعل لازم و ملزوم گشت چہ اگر ذات قابل و آخذ موجود نباشد فاعل و معطی اعطای نور و وجود بچہ تواند و اگر ذات فاعل و معطی نبود آخذ و قابل آخذ نور و وجود از کہ تواند۔ اما استلزام از طرفین است و احتیاج بہ یک طرف مانند حرکت ید و حرکت مفتاح کہ از ید است ہمین معنے از حضرت جامی علیہ الرحمہ۔

رباعی

ہستی کہ بذات خود ہویدا ست ہمہ نورش ذرات مکونات از و یافت ظہور
ہر چیز کہ از فروغ او افتد دور در ظلمت نیستی بماند مستور

زیرا کہ مکونات ای ممکنات محتاج اند در وجود خود لطرف وجود مطلق مانند مفتاح کہ محتاج است بہ حرکت ید و وجود مطلق مستغنے است از وجود ممکنات مانند حرکت ید کہ محتاج نیست بمفتاح چنانکہ جامی علیہ الرحمہ در رباعی دیگرے فرماید رباعی

ہر چیز کہ جز وجود در چشم شہود در ہستی خویش است محتاج وجود
محتاج چو واجب نبود وصف وجوب او باشد بوجود خاص ہو المقصود

اینک بدان کہ نزد محققین موجودات را در موجودیت سہ مرتبہ است یکی موجود یکہ وجود وے مغایر ذات وے باشد و مستفاد از غیر مانند ممکنات دوم موجود یکہ حقیقت وے مغایر وجود وے باشد و مقتضی آن بر وجہے کہ انفکاک وجود از وی محال باشد در

خارج اگرچه بنا بر تغایر میان ذات و وجود تصور انفکاک ممکن است چون واجب الوجود
بر مذهب متکلمین سوم موجودیکه وجود او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود
بود نه بامری مغایر ذات پس همین موجود واجب بود و بجهت تفهیم این مراتب تمثیلی آرند
باشیائی نورانی که آنرا هم در نورانیت سه مرتبه است مرتبه اول آنکه نور وی مستفاد
باشد از غیر چنانکه جرم قمر بمقابله آفتاب روشن است به شعاع آن درین صورت اندرین
مرتبه سه چیز ضروری است یکی جرم قمر دوم شعاع سوم آفتاب که مفید شعاع است
و مرتبه دومی آنکه نور وی بمقتضائے ذات وی باشد مانند نور آفتاب بجائیکه ذات
او مستلزم و مقتضی این نور بود درین مرتبه دو چیز باشد یکی جرم آفتاب دوم نور او
که زاید بر ذات ولیست و مرتبه سومی نوریکه به ذات خود منور باشد نه بنور زاید
بر ذات وی مانند نور محض و درین مرتبه صرف یک چیز باشد بلا وجود چیزے
دیگر بلکه چیزهائے دیگر بواسطه وی ظاهر مے شود بمقدار قابلیت ظهور آن چیزها پس این
مراتب نور کدامی مرتبه از مرتبه سومی بالاتر نبود در مراتب نورانیت همچنین از مراتب
وجود از مرتبه سومی مرتبه دیگر بالاتر نبود در مراتب موجودیت که مخصوص بواجب الوجود است
چنانکه اشاره است بدان اندرین رباعیات جامی علیه الرحمه

رباعی

خورشید فلک بنور خویش است منیر ٭ جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن بخود است نور اگر عقل خبیر ٭ افزون نهدش ز مهر و ماه خرده مگیر

رباعی

ای سرو بار از سهی دست تو ٭ خوش آنکه ز خود دمید و پیوست بتو

هستی تو بهستی که بجز ذات تو نیست با ما نیست بذات خود ولی هست بتو

اصل الباب بعالم شهود و ذات که ظاهر است بهمین معنی کلی مقید دوم مطلق بتعریف ذات مطلق اینست که مولانا جامی رحمة الله علیه در لوایح شریف میفرمایند که حقیقت حق سبحانه تعالی بجز هستی نیست و هستی اورا انحطاط و پستی نیست ـ مقدس است از سمت تبدل و تغیر و مبرا است از وصمت تعدد و تکثر از همه نشانی تا بی نشان نه در علم گنجد نه در عیان همه چندها و چونها از و پیدا و او بی چند و چون هویدا ـ همه چیزها بد و مدرک و او بیرون از احاطهٔ ادراک همه با چشم سر در مشاهدهٔ جمال او خیره و دیدهٔ سر بملاحظهٔ کمال او تیره بلکه ذات من حیث هی هی از همه اسماء و صفات معرا است و از جمیع نسب و اضافات مبرا انتهی بالفاظه و انجه اسما و صفات که متصف بذات است از نسب و اعتبارات و تعینات و تشخصات آن ذات است که آنرا شیون الهی نامند و آن شیون الهی در ذات احدی چنان مندرج و مندمج بود که نقوش در ذهن نقاش و ظروف در علم ظارف نه از قسم اندراج جزء در کل و اندماج مظروف در ظرف و اتصاف آنذات بدین نسب و اضافات که آنرا اسما و صفات نام است باعتبار توجه اوست بعالم ظهور به تجلی اول که آنذات از خود بخود تجلی کرد و از آن نسبت علم و نور و وجود و شهود متحقق گشت بنوعیکه نسبت علم مقتضی عالمیت و معلومیت در آمد و نور مستلزم ظاهریت و مظهریت و وجود و شهود مستتبع واجدیت و موجودیت و شاهدیت و مشهودیت گردید همچنین ظهور که لازم نور است مسبوق است ببطون و بطون را تقدم ذاتی و اولیت است ـ نسبت با ظهور پس ازینجا اسم اول و آخر و ظاهر و باطن متعین شده و همچنین تجلی ثانی

وثالث

وثالث الی ما شاء الله و نسبت بذات مقید بدانکه مقید را اگر موجود بالذات گوئیم ممتنع الوجود
زیراکه آنچه معدوم است مدام معدوم باشد گاهے بوجود نیاید ورنه قلب حقیقت لازم آید
که محال است ونیز از معدوم هیچ احکام وآثار وافعال بظهور نرسد ازانکه لاشئی و
مسلوب الذات بود بخلافش ممکن که آثار واحکام وافعال ازو پیدا است فلا یکون عدم
محض بل عین ذات ممکن مع العدمیت به آثار واحکام خود با بوجود علمی در صور علمیه موجود
مانند شیون ذات مطلق در ذات حق مندرج و منتج بود کالصور فی المصور و
کاندراج الحروف فی ذهن الکاتب وهم متصف بود باسماء و صفات ناقصه مثل
ممکن وحادث به کیفیت وکمیت وعجز وغفلت وطاعت ومعصیت وماننداں من جهة بابت
النقصان فی جعل جاعلی و فی خلق خالقی پس ذات مطلق به اقتضای کمال ذاتی باول ظهور
تجلی اسماء وصفات خود را خواست و اسماء غیر متناهی نیز بحسب اقتضای کمال صفاتی
ظهور وبروز خود بار ادر خواست ازاں به تجلی ثانی وثالث ذوات ممکنات بحکم کن فیکون دفعتاً
واحداً کلمحة البصر با احکام وآثار ها روحاً وجسماً لا دفعةً بعرصه وجود در آورد واز علم به عین
واز خفا بمنصه ظهور جلوه گر ساخت از بهر معاینه انوار مکنونه وملاحظه اسرار مخزونه
ذات خویش لاغیر به فحوای حدیث قدسی کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لاعرف —

رباعی

واجب که وجود بخشش نو و کهن است با معدوم وجود بخشش قول کن است
گوئیم سخن نغز که مغز سخن است با هستیت که هم هستی و هم هست کن است

ازینجا ثابت شده که وجود ممکنات در خارج بخیالی بی وجود واجب تعالی ممکن نگشت

ظہور او تعالی نیز بے وجود ممکنات صورت نہ بست کہ گفتہ آند وجود تابہ ظہورہ بنا
ولے ازین ظہور و بروز کہ مراد از ظہور کمال اسماء و بروز کمال ذاتی حق است نتواند کہ
کہ کسی داند کہ ذات مطلق بدین ظہور کائنات و وجود موجودات محتاج بود از برائے ظہور
و بروز کمال ذاتی خود حاشا وکلا بل غناء مطلق لازمہ کمال ذات اوست کہ عن قولہ
ان اللہ غنی عن العالمین ظاہر و باہر است فلہذا اہل معارف گویند کہ مقصود ازین ہمہ
ظہور و بروز کمال اسماء است کہ کمال جلا و استجلا است و معنی کمال جلا ظہور او بحسب
این اعتبارات و شئونات است پس این شہود لیست عیانی و عینی مانند ظہور و شہود مجمل در مفصل
بخلاف کمال ذاتی کہ ظہور ذات است مر نفس خود را در نفس خود از برائے نفس خود بی اعتبار
غیر و غیریت و این ظہور لیست عینی علمی مانند ظہور مفصل در مجمل و نیز ہر فائدہ و
انتفاعی کہ از وجود عالم و آدم فرض کنیم از بہر عالم و آدم باشد نہ خالق عالم کہ ان ہیچ
چیز ازین عالم منتفع و متمتع نیست چہ ہر چیز یکہ انتفاع گوئیم احتیاج بآن چیز لازم
آید و احتیاج منافی غناء و صمدیت است حالانکہ او غنی و صمد است فی قولہ تعالی
واللہ غنی عن العالمین و قل اللہ احد اللہ الصمد و ہمین معنی است اینجا اشارہ
جامی علیہ الرحمہ حیث قال انما استند ذلک الطلب والاقتضاء الی الاسماء
التی ہی الذات مقیدۃ بالصفات لا الی الذات نفسہا لان الذات من حیث
اطلاقہا لا یضاف الیہا حکم ولا تعین بوصف ولا رسم فلیس نسبۃ الاقتضاء
الیہا اولی من نسبۃ الاقتضاء الی اسمائہا لان کل ذلک یقتضی بالتعلق والتقید
ولاشک ان تعقل سبق اللاتعین علیہ ثم اعلم ان ثبوت الکمال للحق سبحانہ من جہتین
احدہما کمالہ من حیث الذات وہو عبارۃ عن ثبوت وجودہ لہا لا من غیرہا فی عینہ
وجودہا

فی وجودنا وبقائہا ودوامہا عما سواہ والکمال الثانی ہو کمال تفصیلی کلی سبحانہ من حیث
الاسماء الحسنیٰ وذالک انما تکون بظہور آثار النسب المرتبۃ والحقایق الاسمائیۃ
وتنوّر احکامہا فی عوالمہا ومظاہرہا وکان الحق الواجب الوجود فی کمالہ الذاتی وغناہ الاحدی
یری ذاتہ فی ذاتہ رویۃً ذاتیۃ غیر زایدۃ علی ذاتہ ولا متمیز عنہا ویری اسماءہ و
صفاتہ ایضاً نسباً ذاتیۃ لہا وشیوناً غیبیۃ مستہلکۃ الاحکام تحت قہر الاحدیۃ غیر
ظاہرۃ الآثار ولا متمیزۃ الاعیان بعضہا عن بعض لکنہ سبحانہ شاء ان یظہرہا من حیث کمالہ الاسمائی
ویراہا فی مظاہرہا متمیزۃ الاعیان والآثار فاوجد من حیث الاسم الاعظم اللّٰہ العالم
وبسط نور الوجودی علی الممکنات المعلومۃ فی الخلاء المتوہم فصار مظہراً تفصیلیاً لحقایق الاسماء
ومجلی فرقانیاً لصفات الاعتلاء ولکنہ کان بدون وجود آدم جسداً مسوی ومزاجاً معدلاً
لا روح فیہ انتہی العبارۃ وشیخ محی الدین ابن عربی رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ در فصوص الحکم می فرماید
کہ عطیات حق سبحانہ مشتمل باقسام ومتضمن بانواع است کہ یکی ازان عطای وجود است
باظہار انعام باعیان ثابتہ باسم وہاب بلا طلب عوضی از معطی لہ از قسم حمد وشکر
وطاعت وعبادت ومانند آن حیث قال ان الحق سبحانہ تعالیٰ یعطی عطاء لیسم ای یظہر انعام
وجودہ بان یکون مقصودہ تعالیٰ اظہار الانعام خاصۃً بلا طلب عوض من المعطی لہ من حمد او
شکر او غیر ذالک ولا یکون ہذا العطایا الا من اسم الوہاب الذی ہو المعطی ابتداءً
ومن غیر مقابلۃ وجزاء بہ حیث تملک الموہوب لہ الشئی بعد قبولہ اباہ الخ مگر وجود حمد
وشکر وہدایت وتوفیق ایمان واعمال صالحہ از عطائے دیگر اوست تعالیٰ شانہ بالجملہ
ذات مطلق مقتضی ظہور اسماء وصفات خویش گردید واسما وصفات مقتضی ظہور
عالم وعالم مقتضی وجود آدم درآمد بجہتہ استفاضہ وافاضہ وبعبارت اخریٰ ذات

مقتضی ظهور اسما شد و اسما مقتضی وجود آدم و آدم مقتضی عالم گردید به جهت افاده
و استفاده. پس علما را اتفاق است بر آنکه ذات حق مستغنی از عالم و عالمیان است
اما اسمای غیر متناهی الهی مقتضی آنست که هر یک را مظهرے باشد تا اثر آن اسم
دران مظهر بظهور رسد و مسمائے آن اسم که حق سبحانه است دران مظهر بر نظر موحد
جلوه گر آید مثلاً الرحمن و الرزاق و القهار هر یک اسمی است از اسمای حق تا آنکه راحم و
مرحوم و رازق و مرزوق و قاهر و مقهور در خارج نباشد رحیمی و رزاقی و قهاری ظهور نتواند
همبرین تمامی اسمای حق را به نسبت همگی خلق قیاس توانند کرد که هر یک اسم را مظهر است
و هر یک مظهر را اسمی چنانکه مظهر اسم الله که جامع جمیع اسماء الهی و کونی است ذات
حضرت خیر البشر صلعم در آمده و مظهر اسم الهی حضرت اسمعیل ذبیح الله و مظهر اسم الفتاح
حضرت صالح علی نبینا و علیهم السلام گردیده است کذالک سایر انبیا و اولیا و تبع تابعین
آنها بسایر اسما مظاهر باشند اما خصوصیت هر مظهر باسم آن بحسب قابلیت و استعداد
ذاتی آن مظهر است نه آن اسم چه چنانکه اسما را طلب و اقتضائے ذاتی است
بظهور مظاهر خود تا همچنان مظاهر را طلب و اقتضائے ذاتیست بحسب قابلیت و
استعداد بمظهر خود تا مثلاً که زید مظهر رحمن و عمر مظهر قهار و بکر مظهر هادی و خالد مظهر مضل است
پس این خصوصیت باختیار آن مظهر است بحسب استعداد ذاتی نه باختیار آن اسم
که مظهر آنست البته آن اسم مربے و مقوم آن مظهر باشد چنانکه بحق ابلیس متحقق است
که آن مظهر اسم مضل است اما از قول ابلیس کما فی قوله تعالی فلا تلوموني ولوموا انفسکم
اشاره همبرین معنی است که نفوس دیگران هم مظهر اسم مضل باشند چنانکه حضرت
مولانا شیخ محی الدین ابن عربے رضی الله تعالے عنه در فص حکمة قدریة فی کلمة عزیزیة
مبهم فاهمه

میفرمایند للہ الحجۃ البالغۃ علی خلقہ لانہم المعلومون و المعلوم یعطی للعالم بہ ماہو علیہ فی

نفسہ وہو العلم ولا اثر للعلم فی المعلوم فلا حکم علی المعلوم الا بہ یعنی کہ حق سبحانہ را حجت

قوی و تامہ بر خلق و سے اندران امر کہ دادہ شد با نہا و حکم کردہ شد بر انہا از کفر و ایمان

و طاعت و عصیان نہ اینکہ پیدا کردہ است ایشان را برین کفر و ایمان چنانکہ خیال بعضے

جہلا است بر سکہ حق سبحانہ تقدیر کردہ است بحق کافر و جاہل و عاصی کفر و جہل و معصیت

را کہ نسبت در قوت و سعت ایشان الکار از نیکار فلہذا اشارہ کند شیخ ما ایشان

کہ نسبت چنین بلکہ خدا عالم است از حقیقت ایشان و ایشان معلوم آنست از کائنات

ماکان پس بخشش کرد آن عالم از روی ادراک خود بایشان انچہ مستحق بدان بودند

خواہند بود ای گردانید ہ ایشان را موصوف بدان صفات کہ ایشان فی نفسہ فی

حد ذاتہ مستعد آن بودند چہ نزد او ظاہر بود بحسب استعدادات ایشان انچکہ بر ایشان

گذشتنیست و خواہد گذشت از ازل تا ابد پس ہمین ادراک علم او باشد و نیست انچہ

علم بحق معلوم بنو عیکہ حادث شود در معلوم چیزیکہ در ذات آن نباشد بل آن علم تابع است

مر معلوم خود را و حکم آن عالم بر معلوم تابع العلم است پس نیست حکمی از عالم بر معلوم

الا بقدر معلوم بحسب اقتضای ذاتی و استعداد کلی و جزئی آن معلوم ازین رو ثابت شد

کہ تقدیر کردہ است حق تعالی خلق کفر و عصیان را بذات خود بل بحسب اقتضای اعیان

و طلب ذوات ایشان است کہ طلب از استعدادات و قابلیات خود بار از حضرت

حق خواستند کہ گردانیدہ شویم چنین و چنان یعنی مطیع و عاصی و کافر و مسلمان و مانند آن

چنانکہ حقیقت کلب صورت کلبیہ را طلب کرد و حقیقت اسد صورت اسدیہ را و حکمی کہ

بر آن است ... ازین نسبت کہ گفتیم بر کلب بخست علیتہ و بر اسد بشجاعت

ذاتیہ پس ہمین است سر قضا و قدر کما قال صاحب النصوص عن الفصوص القضاء عبارۃ
عن الحکم الکلی الالٰہی فی اعیان الموجودات علی ما ہی علیہ من الاحوال الجاریۃ من الازل الی
الابد والقدر ہو تفصیل ذالک الحکم بایجادہا فی اوقاتہا وازمانہا التی تقتضی الاشیاء وقوعہا
فیہا باستعداداتہا الجزئیۃ فتعلق کل حال من الاحوال الاعیان بزمان معین وسبب
معین عبارۃ عن القدر وسر القدر انہ لا یمکن لعین من خلقتہ ان یظہر فی الوجود ذاتاً وصفتاً وفعلاً
الا بقدر خصوصیتہ واہلیتہ واستعدادہ الذاتی وسر سر القدر ان ہذا الاعیان الثابتۃ
لیست اموراً خارجیۃ عن الحق قد علمہا ازلاً وتعینت فی علمہ علی ما ہی علیہ بل ہی نسب
او شیون ثابتۃ فلا یمکن ان یتغیر عن حقایقہا فانہا حقایق ذاتیات وذاتیات الحق سبحانہ
لا یقبل الجعل والتغیر والتبدیل والمزید والنقصان فبہذا اعلم ان حق سبحانہ لا یعین من
نفسہ شیئاً لشیئ اصلا صفۃ کان او فعلاً او حالاً او غیر ذالک لان امرہ واحد
کما انہ واحد وامرہ الواحد عبارۃ من تاثیر الذاتی الوحدانی بافاضۃ الوجود الواحد المنبسط
علی الممکنات القابلیۃ لہ الظاہرۃ والمظہرۃ ایاہ متعدداً متنوعاً مختلفۃ الاحوال والصفات
بحسب ما اقتضت حقایقہا الغیر المجعولۃ المتعینۃ فی علم الازل انتہی — و در تحمل اگر
کسے پرسد کہ اعیان واستعدادات اعیان ہم فایض از حق سبحانہ است
و آن بحالیست کہ گردانیدہ شد نداز وی سبحانہ پس چگونہ نقص شان عاید باشد
بالشان بجوالش جامی علیہ الرحمہ گویند الاعیان لیست مجعولۃ کما مر غیر مرۃ بل ہی
صور علمیۃ الاسماء الالٰہیۃ التی لا تاخر لہا عن الحق سبحانہ الا بالذات لا بالزمان
ہی ازلیۃ وابدیۃ وغیر متغیرۃ ولا متبدلۃ والمراد بالافاضۃ التاخر بحسب الذات
لا غیر یعنی کہ اعیان واستعداد اعیان نیستند مجعول بجعل جاعلی وبخلق خالقی چہ

الا

اگر به جعل جاعل و خلق خالق باشند بل از جعل مسلوب الشیء بوده باشند و انچه
مسلوب بود اصلا بوجود نیاید ورنه قلب حقیقت لازم آید و این محال است چنانکه
بالا گذشت بلکه آن صور علمیه اسماء الهی اند بطوریکه نیست تاخیر و تاخر در ایشان
از حق سبحانه مگر بوجهه ذات ایشان و نیست این تاخیر و تاخر بالزمان ای زمانی بل وجود
ایشان ازلی است و هم ابدی غیر متغیر و متبدل و مراد از افاضه وجود واحد بایشان
رسیدن فیض وجودی است از حق جل و علا یکی را بعد دیگری به حسب استعدادات
ایشان نه خلاف آن پس مبرهن است اتفاق علمای ظواهر و وجدانی و حکمای
ایمانی که حقایق عالم یعنی که اعیان ثابته و ماهیات اشیا که به ممکنات موسوم اند غیر مجعول
اند و همچنین استعدادات و قابلیات کلیه ایشان نیز غیر مجعوله است که بحسب مراتب
خود تا فیض وجودی را از مبدء فیاض تعالی شانه که وجود واحد است قبول میکنند
باتفاق هرسه و آن فیض وجودی مشترک است میان جمیع ماهیات الممکنه و چون
چنین باشد پس تقدم و تاخر که واقع است درین اشیا در قبول وجود که فایض از حق است
نیست وجهه موجهه آن الا بسبب تفاوت استعدادات این ماهیات چونکه
هر ماهیتیکه تام الاستعداد است در قبول فیض اسرع و اتم است بدون واسطه غیر
مانند قلم اعلی که موسوم به عقل کل است و هر ماهیت که ناقص الاستعداد است متاخر است
در قبول آن فیض خواه آن فیض بواسطه رسد یا بوسایط چنانکه ثابت و واقع است
شرعاً و کشفاً و عقلاً و موجب این تفاوت میان تام الاستعداد و ناقص الاستعداد
در قبول فیض وجودی جز این نیست که فیض احد است چنانکه فیض واحد است
و استعدادات مختلف و متفاوت مانند ورود نار در نفط و کبریت و هیزم خشک و تر

[illegible]

ننگ نیست کہ نفط سریع القبول است اثر آتش را با شتعال بصورت نار و
بعد آن کبریت است وبعد آن ہیزم خشک و بعد آن ہیزم تر پس ظاہر است
سرعت قبول نفط آتش را باشتعال و بعد آن کبریت در حال بمناسبت ذاتی
و قوۃ طبعی آن ہر دو ونیز باشتراک آن ہر دو در بعضے اوصاف ذاتیہ کہ ازآن
خود بصورۃ ناری درآید وہمچنین است فرق ہیزم خشک وتر در قبول آتش بسرعت
وتاخیر چہ ازانکہ ہیزم تر بطی الاثر است بگرفتن آتش بمباینت طبعی بوجہہ برودت
ورطوبت کہ منافی مزاج وطبیعت آتش است وہیزم خشک سریع الاثر است
بگرفتن آتش بمناسبت طبعی بوجہہ یبوست کہ موافق طبیعت آتش است عن جامی رح

رباعی

ہستی بصفاتیکہ در وبود نہان ؛؛ دارد سریان در ہمہ اعیان جہان
ہر وصف زعینی کہ بود قابل آن ؛؛ برقدر قبول عین گشتست عیان

تا اینجا کہ ثابت شد کہ ذوات واستعدادات اعیان غیر مجعولہ است ای بلا جعل
جاعلی وبلا خلق خالقی وہر انچہ بر آن تا حکم کردہ می شود بحسب قابلیات واستعدادات
ذوات ایشان است کہ بعلم الٰہی متحقق بودہ پس نتیجہ آن چنین بر آمد کہ انچہ از منافع
مر ایشان را حاصل است وانچہ مضار بدیشان واصل ہم از ایشان است
وانچہ تباین واختلاف بین الاحکام والاثار والافعال والاعمال درایشان ظاہر است
ہم از ذوات ایشان است مانند ظروف وحروف کہ ظروف در مقدار و
کمیت وحروف بصورۃ وکیفیت بحسب اقتضائے ذوات وقابلیت واستعداد
ہر یکی بخارج درآمدہ است ۔

رباعی

ای عین تو نسخهٔ کتاب اول بدان مشروع در ان صحیفهٔ اسرار ازل
احکام قدر چو بود دروی مدرج زان حق کرد باحکام کتاب تو عمل +

زیرا که حکم قضا و قدر تابع علم حق است سبحانه تعالی و علم تابع آن معلوم که عین ثابته است

واللہ اعلم بالصواب

مقاله دوازدهم

مقاله دوازدهم در خدشات چند مع جوابات آن

در بیان خدشات چند مع جوابات آن

پس اینجا از انجمله که مذکور شد در نظر ناظر بنظر غایر شبهات چند و خدشات چند در چند پیدا است یکی آنکه وقتیکه ممکن را من حیث العدم دیده شود ظاهر است که ابتدایش هم عدم است و انتهایش نیز عدم و وجود عارضی بین العدمین همچو طهر است بین الدمین لا اعتبار له - پس از عدم بجز عدم چه برآید و نسبت افعال و اعمال که بطرف او مینماید چگونه درست باشد و امتثال اوامر و نواهی و قبول امر و انقیاد به نوامیس الٰهی را چون تواند که گفته اند -

نیز دوم

نظم

عین ممکن که پیش اهل شهود هست نیست فی حد ذاته موجود
فعلش از وی وجود چون یابد نیست از نیست بود چون یابد

و نیز بعد فناء وجودی بر عدم اصلی که لازمهٔ ذات اوست جزا و سزا و ثواب و عقاب اخروی چسان نقش وقوع پذیرد و اگر من حیث الوجود دیده شود که موجد حقیقی ذوات ایشان را از عدم بوجود آورده و از نیست هست گردانیده است ضرور است که افعالش هم از ایجاد موجد حقیقی باشد ورنه ذاتی که از خود

وجود ندارد چون تواند که بخود بمعدومی دیگر افاده وجود کند و از کتم وجود بعرصه وجود
درآرد و بر آن والله خلقکم وما تعملون دلیل واضح است پس بصورت تسلیم این
بنده در افعال خود مجبور باشد نه مختار و آنکه گویند که آنچه از افعال نیک و بد و ملکات
دیو و دد اندران مخمور است همه باقتضای ذوات و اختلاف حقایق ایشانست
که اندران تغیر و تبدل و مزید نقصان را راهی نیست باز انزال کتب و ارسال
رسل از برای چه و امر و نهی و تکالیف شرعی از بهر که دوم آنکه ذات مطلق هرگاه خدشه دوم
که ذوات خلق را به امر وجودی از عدم بوجود درآورد و معدوم را موجود ساخت
ضرور است که همه افعال وجود خیر باشد چه اقتضای وجود آنست که همه افعال و
اعمال خیر باشد چنانکه پیش ارباب این فن ثابت است که الوجود من حیث
هو وجود خیر محض پس شر که محسوس است ازین وجود از کجا باشد سوم آنکه
از آنجا که گفته‌اند که حق واحد است و از آن امر واحد هم واحد و معنی امر واحد چنین کنند خدشه سوم
که مراد از امر واحد تاثیر ذاتی واحد است یا فاضه وجود که منبسط است بر جمیع ممکنات
قابله که ظاهریت و مظهریت آنها مختلف است باحوال و صفات بحسب اختلاف اقتضای
ذوات غیر مجعول فی علم الله بوجهی همان اختلاف احوال و صفات بر ذوات موجودات
و ممکنات امر واحد ازلی و حکم کلی الهی در ازل رفته است و آنچه رفته از ازل تا ابد
خلاف وقوع و ظهور نیافتنیست که معنی قضا همین است باز حکم قدر از برای چه
و اگر از حکم قدر مراد تفصیل امر است بایجادها در اوقات و ازمان خود یا بحسب
اقتضای حقایق اشیا و استعدادات جزئیه باز حکم قضا از بهر چه و اگر هر دو حکم
ضروری بود باز امر واحد کجا باقی ماند فافهم چهارم آنکه هر جا که مذکور شد که اقتضای خدشه چهارم

اسماء الهی آنست که از بهر ظهور و بروز شش مظهری باشد و آن اسم مربی و مقوم او و
اقتضای ذوات ممکنات آنست که مظهر وجود و ظهور ایشان بحسب استعداد و لیاقت
ایشان اسمی بود که مناسب آن ممکن او فتد اما از آنکه اسماء الهی از اسماء متقابله است
مانند ظاهر و باطن و اول و آخر و محی و ممیت و مانند آن که بعضی از ان لطفیه است و بعضی
قهریه مانند الرحمان و القهار و الهادی و المضل کمثله مظاهر ایشان نیز از آثار لطف و قهر خالی
نبود که از ان مرحوم و مقهور می در آید نسلم فاما از بعض المظاهر که در اول آفرینش از مظاهر لطفیه
میماند و با و آخر آن از مظاهر قهریه و کذالک بعضی از مظاهر قهریه میماند و من بعد از مظاهر لطفیه
چنانکه زید که اولاً مسلم بود و ثانیاً کافر شد و یا کافر بود مسلم شد و یا عمر که اولاً مطیع بود و
من بعد عاصی گشت و یا اولاً عاصی بود و ثانیاً مطیع گشت درینصورت نه مظهریت زید باسم
رحمان یا قهار بیک وتیره ماند و نه مظهریت عمر باسم هادی و مضل بیک جا ماند هر شخص مظهر اسمی
و هر اسم مظهر شخصی و نیز نه ربوبیت آن اسم بحق آن شخص باقی ماند و نه مربوبیت آن شخص
بدان اسم فافهم و اگر گویند که زید و عمر از مظاهر هر دو اسم است لهذا فرق قبل و بعد گوئیم که
ممکن نیست که لطف و قهر یکجا و یک وقت باهم جمع شود چنانکه ممکن نیست که آب و آتش
در یک شئی جمع آید و یا یک چیز هم آتش باشد و هم آب که الضدان لا یجتمعان الیس ارتفاع
این شبهات و رفع این خدشات تا آن شوا ند شد که از اقوال اهل ذوق و معارف و
ارشادات ارباب کشف و حقایق بجوابی یکی نه در آرد تا بانکشاف آن معنی بر رفع
این شبهات در کوشند مثلاً جواب خدشه اول بشق اولی که از معدوم بجز عدم هیچ بر نیاید
نفاذ امر و نهی چگونه صورت بندد که این معنی متعلق بوجود است چنین است اگر گویند ممکن عدم محض است
که از عدم بجز عدم هیچ نیاید بلکه حقیقة اشیاء موجود است بوجود علمی الهی ازلاً و ابداً اگرچه

جواب خدشهٔ اول

به نسبت وجود خارجی معدوم باشد و نسبت بغیر شعور افعال و صفات ایشان نه تنها از لوازم
وجود خارجی است بلکه اعیان بوجود علمی متصف بدان بود که بخارج بوقت آن در آمدند
و به شق ثانی که بعد فنا ، وجودی بر معدوم اصلی جزا و سزا چگونه تفوق و قوع پذیرد
جوابش چنین است که مراد از عدم بالفنا نه آنست که فانی لاشئ محض باشد یعنی که
از فنائے وجود عین العبد منعدم گردد مطلقاً بلکه ازین فنا و عدم مقصود انخلاع صورة
تعین اول است و تلبس بصورة تعین آخر و جوهری که درین هر دو صورة خلع و لبس می باشد
آن واحد است که آن عین آن عبد باشد پس از انخلاع صورة تعین اول مراد از
ترک وجود جسمانیه عنصریه مقیده است که از عناصر مختلفه و متباینه و متضاده بین الکثافة
واللطافة و بین النور والظلمة ترکیب یافته است که آنرا نشاة اولی فی الدنیا
می نامند که مقتضی اضمحلال و انحلال و انهزام و انهدام است و مراد از تلبس صورة تعین آخر
صورة روحانیه مطلقه حاصله است بکمال فعلی صورة اولی یعنی اخلاق و ملکات والعلوم و
والاعمال و آنرا نشاة ثانی فی دار الآخرة خوانند که مقتضی دوام و ابد است بوجه
مادۀ روحانیه وحدانیه نوریه بجوهر روح و تجلی الهی در او چنانکه در نقد النصوص به بیان
حقیقة الانسان الکامل بشرح فص حکمة القدسی فی کلمة آدمیه آورده اند که ولما کانت للنشاة
الانسانیة الکلیة فی الدنیا نشأتین نشاة تفصیلیة فرقانیة و نشاة احدیة جمعیة
قرآنیة و هذه النشاة الدنیویة کثیفة و صورها مقیدة سخیفة لکن من مادة جامعة بین النور
والظلمة والنفس الناطقة المتعلقة بها و من بعض قواها القوة العلمیة و هی ذاتیة لها و بها
یجعل الله سبحانه لاجلها فی کل نشاة و موطن صورة هیکلیة ینزل معانیها فیها ولطائفها و
وخصائصها وحقائقها و کانت هذه النشاة الجامعة بین النور والظلمة لا تقتضی الدوام

بل لابد لها من الانهدام والانصرام لكونها حاصلة من عناصر مختلفة متباينة متضادة تقتضي بحقايقها الانفكاك وكون اقوى مزاجها العنصري غير وافية لجميع ما في النفس من الحقايق والدقايق فان في النفس ما لا يظهر بهذه النشاة العنصرية مثل ما يظهر بنشاتها الروحانية النورانية وقد حصل لها بحمد الله سبحانه في مدة عمرنا التي كانت تعمر ارض جسدنا من الاخلاق الفاضلة والملكات الكاملة والعلوم والاعمال الصالحة كمال فعلي لما صار بها جميع ما كان بالقوة بالفعل فينشئ الله سبحانه للنفس بالقوة العملية اذا خرجت عن الدنيا صورة اخروية روحانية ملائمة لها في جميع افاعيلها وخصايصها من مادة روحانية حاصلة لها من تلك الاخلاق والملكات والعلوم والاعمال فتظهر بحقايقها وخصايصها وآثارها في تلك الصور ظهورا يقتضي الدوام الى الابد لانها مادتها روحانية وحدانية نورانية فاقتضت تلك النشاة الروحانية الدوام والبقاء لرسوخ حقايقها واصولها الروحانية

سے جوہر الروح ودوام التجلي النفسي الالهي الخ حاصل اینکہ صورۃ تعین اول ہمانچہ جیانکہ باقتضائے ذات ممکن است در نشاۃ اولی باختلافها ہمچنان تعین صورۃ ثانی بالنہ بحسب اقتضای اخلاق وملکات وعلوم واعمال آنممکن است در نشاۃ اخرےٰ بمدارجها ومراتبها پس حکم اوامر ونواہی واطاعت وانقیاد بہاس وجود علمی است درصور علمیہ حق سبحانہ ورد وقبول وابا وامتثال آن بحسب تعقل تصورت در نشاۃ اولیٰ باشد وحکم جزا وسزا وثواب وعقاب بحسب تعین صورۃ ثانی در نشاۃ اخرے بود ودر نشائتین عین ممکن واحد است بازدرینجا توہم آنست کہ این نشاۃ اخرے آمزا دائمی وابدی گفتند بالضرور مخالفت آیہ کریمہ بظہور میرسد کہ کل من علیہا فان ست بجوابش گویند کہ ہر قابلی کہ بصفت وجود متصف گشت واجب الوجود دائم

بوجود حق دایم است پس عدم براو طاری نشود الا تعینات و ظهورات و لذا ذات براو
طاری نگردد و این مخالف آیهٔ کریمه نبود زیرا که معنی فنا فنای تعین شخصی است نه متعین
پس وجود متعین بعد از زوال تعینی ظهور میکند در تعین دیگر اعم از آنکه برزخی بود یا حشری
جنانی باشد یا جهنمی تا آنکه تجلیات و ظهورات باقی است قابل و مقبول هر دو باقی است
ابد الآباد منه اکنون از خدشهٔ اول باقی ماند تقریر آنکه من حیث الوجود ایجاد ممکن چنانکه
از موجد حقیقی است ایجاد و افعالش نیز از و باشد درینصورت ممکن مجبور بود نه مختار
بجوابش گوئیم که آنچه سوال شما است جواب آنست ما چه تسلیم که وجودش از حق است گو
افعالش هم از حق باشد اما وجودش چنانکه به اقتضای ذاتش است افعالش هم
بحسب قابلیت و استعداد آن ذات بود نه بارادت الله درینصورت بذاته بخواست
و طلب مختار بود نه مجبور و آنچه بظاهر مجبور نماید باعث دواعی و بواعث آنست که آنچه
بلسان استعداد در ازل خواسته از آن دواعی خلافش به ظهور نیامده و هر آنکه در قوه بود
همان بفعل رسیده درینحال جبر بر اختیار او باشد نه از غیر فافهم و از والله خلقکم وما تعملون
اشاره بهمین است باقی ماند اینکه انزال کتب و ارسال رسل و امر و نهی و تکلیف شرعی از
بهر چه بود آنکه انذار آن دو فائده است یکی امتحان مطیع و عاصی در دنیا و اتمام حجت در آخرت
بجهت جزا و سزا یعنی آنچه از ازل در سرشت ایشان بحسب اقتضای ذوات و اختلاف
حقایق ایشان مقرر و معین است در خارج ظاهر شود بلا مزید و نقصان تا آیه واضح و حجت
قوی بود بروز جزا و سزا برایشان تا برأی العین به بینند و بعد انکشاف حقایق خود بدانند
که آنچه از سعادت و شقاوت و هدایت و ضلالت عارض شما است حسب استعدادات
ذاتی و خصوصیت جبلی ما است خصوصاً بحق مشرک و کافر که از غواشی جسمانی و حجب ظلمانی

جواب خدشهٔ اول بتحقیق

باز

با وجود تنزیل کتب سماوی و ترسیل رسل الٰہی بر ضلالت و شقاوت ذاتی قایم و مستقیم مانده است دوم وقتیکه فاسق و عاصی بانکشاف حقایق خود را به بینند که با وجود ارسال رسل و ابلاغ کتب بر آن عمل نکردیم بران پشیمان شوند و ازان بر عجز و قصور معترف آیند و خود را مستحق آن دانند که بر انند زبان ملامت بر نفس خود بکشایند و دل بر عقاب بنهند و تن بعذاب در دهند تا آنکه با نواع عذاب الفت گیرند و بعذاب عقاب انس پذیرند ناگاه حق جل و علا بر اعتراف قصور ایشان و کشادن زبان ملامت بر نفس خودشان و رضای ایشان بر عقاب و عذاب خبردار گردد رحمت کامله و رافت شامله بجوشش در آید بحکم سبقت رحمتی علی غضبی از مجرم و عاصی غرامت عذاب و عقوبت عقاب در گیرد تا اینکه از کمال رافت و رحمت و راحت بر روی او بکشاید و بعد عذاب بقدر فسق و معصیت بخشد که مقتضای عدل و فضل و الٰہیت که گفته اند فاسق و عاصی را اگر بعدل کار فرماید بقدر فسق و عصیان عذاب کند و آخر به بخشد بشرط ایمان و اگر فضل کند بے عذاب عفو فرماید که در حق وے عدل و فضل ہر دو محتمل است بر خلاف مشرک و کافر که بمقتضائے ذاتی مستحق عذاب ابدیست در حق وی احتمال فضل نیست بدو عذاب دایمی عین عدل است اما بحکم آنکه رحمت بر غضبش سبقت پذیرفته او را ہم با وجود خلود فی النار از رحمت یکسر محروم نگذارد و احساس عذاب از ذوات ایشان مرتفع سازد و شعلهٔ نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة از بواطن آن بنشاند و از آلام درون و جراحت بیرون متالم نگردانند پس اینہم کمال رحمت و رافت حق سبحانه است که جملهٔ احوال ایشان باشد ہمچنین است حال تکلیفات شرعی چه تکلیف حالی است از احوال عین ثابته و عبد را استعداد خاص است مر

نمایده
دوم

تکلیف را مغایر استعداد فعل ماموربه عبد با آن استعداد خاص خویش از حق سبحانه طلب میکند
که مرا به چیزی تکلیف کن و حق سبحانه بحسب خواست و طلب آن استعداد خاص
او را تکلیف میفرماید اکنون آن استعداد خاص از دو حال خالی نباشد یا استعداد
قبول آن تکلیف داشته باشد یا نداشته باشد هر که استعداد قبولش دارد فعل
ماموربه از آن عبد مامور بوقوع درآید و هر که استعداد قبولش ندارد ضد ماموربه از آن
عبد مامور بظهور میرسد و حق تعالی عالم است از آنکه در اصل استعداد قابل قبول این
تکلیف هست یا نیست بصورة اولی هر آئینه وقوع فعل ماموربه از عبد مامور متوقع باشد
و بصورة ثانی وقوع ضد ماموربه از وی متصور بود درین جا خلجانی نباشد یا آنکه حق تعالی عالم سوال
است هر کسیکه استعداد قبول این تکلیف ندارد باز او را امر تکلیف چه فائده و چه
حکمت اندر آن که بنده را به چیزی امر فرماید که بکن و باز نخواهد که از وی این فعل صادر گردد
اهل حق بگویند که اندرین فائده و حکمت آنست که اندرین امتیاز مستعد و غیر مستعد و جواب
امتحان استعداد قبول ماموربه و عدم قبول ماموربه در خارج شد نسبت از آنکه در علم الٰهی
به ازل رفته است و کذلک فی نقد النصوص و جامی علیه الرحمه در عقاید منظومه میفرماید
نسبت بحق تعالی —

ابیات

امر من بهر آزمون شما است ۞ نه مرا آرزوی خون شما است
خواستم تا درین سرای وجود ۞ سر معلوم من شود مشهود
آنچه دانسته ام چه زین و چه شین ۞ از شما بینمش برای العین
هر چه در هر کدام مکتوم است ۞ پیشش من لایزال معلوم است

تماز

تا از قوه بهمه لفعل آید ازان سبب امر و نهی سے باید یعنیکه از انقیاد و عناد که در جبلت هر یک
مستجن و مخفی بود بسبب امر و نهی بظهور می اید مثلاً زید و عمرو مامور به فعل مکلف به است
که مراد ازان امر معروف و نهی منکر باشد اما زید بمقتضائی ذاتی خود میل فعل مکلف به نمود
یعنی ایمان آورد و طاعت ورزید و از کفر و عصیان باز ماند و عمرو بمقتضائی ذاتی خود
ترک فعل مکلف به نمود یعنی نه ایمان آورد نه طاعت ورزید بلکه در کفر و عصیان بماند
پس ظاهر گشت از امر و نهی آنچه که از عناد و انقیاد در جبلت ایشان مستجن و مستتر بود -
و هو المقصود و اگر پرسند که ازین ظهور چه فایده بدانکه دستاویز محکم و حجت قوی الحاکم حقیقی
حاصل آید به جهت ایصال حق هر یکے که نصیب ازلی ویست مثلاً زید را که مومن و مطیع است
به ثواب بهشت و عمرو را از عذاب دوزخ در آخرت تا اطلاق ظلم بر او تعالی عاید نشود
ماخوذ از شرح عقاید - خدشهٔ دوم آنکه ذوات ممکن از ذات واجب الوجود هر گاه که وجود
گرفت و موجود گردید ضرور آمد که همه افعالش خیر محض باشد زیرا که وجود خیر محض است
همچنان امر وجودی همه خیر محض باشد باز شر که محسوس است از کجا - جواب این است
که فی الواقع وجود امر وجودی خیر محض است و آنچه که ازین وجود شر متوهم است سرایت
آن از جهت عدم امر وجودی باشد که وجود دیگر است مانند آنکه مهتاب را
اگر نور وجود ظلمت باشد که شر است در حق وے که از عدم وجود نور وجود ظلمت
گرفته پس این وجود آخر است بحق وے چنانکه عارف سامی مولانا جامی رح
در لوایح تشریف شعر را بچون صفات و احوال و افعال که در مظاهر ظاهر است
فی الحقیقت مضاف بحق ظاهر در آن مظاهر است پس اگر احیاناً در بعضی ازانها
شرے و نقصانی واقع باشد از جهت عدم امر وجودی و بوجود دیگر تواند بود زیرا که

جواب خدشهٔ دوم

وجود من حیث ہو وجود خیر محض و از ہر امر وجودی شر کہ متوہم می شود بواسطہ عدمیت امر وجودی دیگر است نہ بواسطہ آن امر وجودی من حیث ہو امر وجودی۔

رباعی

ہر نعمت کہ از قبیل خیر است کمال ... باشد ز نبوت پاک متعال

ہر وصف کہ در حساب شر است و وبال ... دارد بہ قصور قابلیات مال

حکما در آنکہ وجود خیر محض است دعوے ضرورت کردہ اند و از برائے توضیح مثالی چند آوردہ گفتہ اند کہ مثلاً برد کہ مفسد اثمار است شر است نسبت باثمار مگر شریت او نہ ازان جہت است کہ کیفیتے است از کیفیات وجود زیرا کہ او ازین جہت کمال است از کمالات بلکہ از انجہت است کہ سبب شدہ است مر عدم وصول اثمار را بکمالات لایقہ خود ہمچنین قتل مثلاً کہ شر است شریت او نہ از جہت قدرت قاتل است بر قتل یا قاطعیت آلت یا قابلیت عضو مقتول مر قطع را بلکہ ازجہت زوال حیات است و آن امریست عدمی الی غیر ذالک من الامثلۃ۔

رباعی

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است ایدل ... از امیدان بہ یقین کہ محض خیر است ایدل

ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود ... پس شر ہمہ مقتضائی غیر است ایدل

انتہے بالفاظہ۔ خدشۂ سوم آنست کہ گفتند امر حق واحد است از آنکہ حق واحد است حسبہ اگر امر قضا کافی باشد باز امر قدر چرا و اگر امر قدر کافی باشد باز امر قضا چرا و اگر ہر دو ضروری بود باز امر واحد کجا گوئیم کہ امر الٰہی من حیث الصدور عن مرتبۃ الاحدیت والجمع واحد است اما باعتبار ظہور متعدد مانند آنکہ امر کہ گفتہ شود بہ صیغہ

جواب خدشہ سوم

امر واحد که افعل است واحد باشد و باعتبار صدور افعال متعدد چنانکه بعض محققان
در بعض مواقع امر واحد الهیه را بدو قسم یاد کرده اند حیث قالوا الامر الالهی ینقسم
علی قسمین احدهما الامر التکوینی الارادی والاخر التکلیفی امر تکوینی ارادی آنست
که بلا واسطه انبیا و رسل علیهم السلام متعلق بتکوین الشیٔ متعین بکلمهٔ کن کما فی قوله
تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فهذا الحکم لیسری و یتعدی الی الخلق کلهم
و امر تکلیفی آنست که بواسطه انبیا و رسل باشد صلواة الله و سلامه علیهم حیث توسطوا
بین الله سبحانه و بین عبیده فبینوا شرائع الله لدیهم و بلغوا اوامره و احکامه الیهم فلما یجب فسمیه
ازین رو اطلاق میشود برین امر از اوامر و نواهی به صیغهٔ جمع پس ازین امر تکلیفی خلاف
و اختلاف در خلق واقع است میان منقاد و غیر منقاد در اوامر و نواهی که بعضے از انها
موافق و مطیع باشند و بعضی مخالف و غیر مطیع بر خلاف امر تکوینی ارادی است که
اندران مخالفت را دخلے نے و آن امر ارادی باز منقسم میشود در اجمالی و ایجادی پس ازین
قسمین اخیرین امر قضا اجمالی باشد باعتبار حکم کلی واجب الوجود در اعیان موجودات
علی ما هی علیه و امر قدر ایجادی بود باعتبار حکم تفصیلی بایجادها فی اوقاتها و ازمانها
التی اقتضی الاشیاء وقوعها فیها باستعداداتها الجزئیة پس بهذا الامرین خلاف
و اختلاف ممکن نیست همان بظهور رسد که به تفاوت استعدادات و قابلیات
در حق ممکنات امر رفته است فلهذا هر دو امر ضروری بود لا خلاف فیهما و لا تباین لهم
بر مرافقت وحدت خود است از بود لشان امر تکوینی ارادی و این امر را امر تکوینی
زان گویند که به تاثیر و تجلی ذاتی وحدانی افاضهٔ وجود مینماید بر اکوان قابله و لا لغم لله
سلم هذه الامور خدشهٔ چهارم شما اینکه هرگاه به تحقیق رسید که موجودات و ممکنات

همه مظاهر اسماء حق است که هر مظهر را اسمی و هر اسم را مظهری ضرور اما از آنکه این
اسماء اسماء متقابله است که بعضی از آن لطفیه است و بعضی قهریه مظاهر ایشان
نیز ازین آثار لطف و قهر ضرور باشد اما بعضے انسان که گاه از مظاهر لطفیه مینماید وگاه
از مظاهر قهریه مثلاً که زید مسلمان بود کافر شد یا کافر بود مسلم شد درین صورت مظهر یک اسم
کجا باشد و آن اسم مظهر آن چسان و اگر گویند که زید مظهر هر دو اسم شریف لطف و قهر
در یک شیٔ بیک وقت چگونه جمع شود مانند آب و آتش که در یک شیٔ جمع نیابد و یا یک
شیٔ هم آتش باشد و هم آب لایمکن که الضدان لایجتمعان. جوابش بدانند که از اسماء
الٰهیه بعضی جزئیه اند و بعضی کلیه و بعضے جامع بجمیع جزئیات و کلیات مانند اسم الله
و اسم جامع علی هذا از مظاهر ایشان نیز بعضی صورة اسماء جزئیه اند و بعضی صورت
اسماء کلیه و بعضے صورت اسمی که جامع است مر هر دو را به حسب اختلاف استعداداتها
و علی تفاوت درجاتها و طبقاتها پس زید و عمرو مثلاً هم باعتباری مظهر اسمای جزئی
اند و باعتباری مظهر اسماء کلی و باعتباری مظهر هر دو لیکن ذات زید باعتبار افعال و
اقوال و اعمال خود مظهر اسم جزئی است که هادی و مضل باشد و باعتبار حقیقت نوعیه
انسانی مظهر اسم جامع است که از اسماء کلی باشد پس بدین اعتبارات اینکه
اختلاف به ظهور و بروز ذات زید با وقاتها و ازمانها بایجادها واقع است بحسب
اقتضائے ذاتی و استعداد طبعی انسست که در اصل اقتضائے آن بدین اختلاف
بود که اکنون ظهور یافت و مظهریت ذات آن زید نیز با اسماء مظهره آن جزئیات و کلیات
و تباین باشد که در اصل فطرت مجبول بود لیکن ذات زید قطع نظر از حقیقة نوعیه انسانیه
و قطع نظر از جواهر طبعیه که عقل و نفس و غیره باشد با صفات و افعال خود طوریکه

در علم الٰہی ثابت بود و بعد از ان صفات مظہر آن اسماء جزئیہ در آمد کہ لائق مظہریت آنست بہ قبل و ابعد و اول و آخر بنوعیکہ تا از ان ضلالت و ابتلا اش کفر و عصیان مظہرش اسم مضل بود و بعد از ان ہدایت بہ طاعت و ایمان مظہرش اسم ہادی مطابق حکم قضا و قدر کہ در ازل بحق آن ہمچنین رفتہ است موافق خواست و طلبش در یصورت اجتماع لطف و قہر کجا واجب آمد و اجتماع ضدان کجا لازم گشت بالفرض و التسلیم اگر اجتماع کیفیت متضادہ و متقابلہ در زید و عمرو شدہ باشد چہ عجب کہ خود از اجزاء متضادہ و عناصر مخالفہ ترکیب یافتہ است چنانکہ از حرارت و برودت و آب و آتش وغیرہ پس از جمع عناصر مختلفہ نخواہند گفت کہ در آن خود آب و آتش و باد و خاک جمع آمدہ است بلکہ از آثارش کہ رطوبت و حرارت و برودت و یبوست است اندر ان مجتمع است و ہمچنین از ترکیب اجزاء متضادہ مختلف الکیفیت کہ در آمدہ میان کثافت و لطافت جسم و جان و یا بوجوب و امکان لا یقال لہ الضدان لا یجتمعان اما مجالت چنین تباین و تخالف بہ لحاظ غالبیت و مغلوبیت اثرے و صفتے حکم بر آن اثر و بر آن صفت خواہد شد کہ زید بر آن صفت است مثلاً بر ہدایت است و یا بر ضلالت و بر سعادت است و یا بر شقاوت ہمچنین ہر اسم را از اسماء الٰہی خاصیتے و تاثیرے ہست کہ در مظہر خاص آن اسم خواص و آثار ان اسم بظہور میرسد فلہذا خواہند گفت کہ آن زید مظہر اسم ہادی است یا مظہر اسم مضل و اللہ اعلم بالصواب تمام شد تمامی خدشات و اختتام پذیرفت کلی شبہات و جوابات آن کہ تا اینجا بہ تقریر و تحریر در آمد اینک مقام صدق و یقین است نہ محل خدشات و شبہات و اکنون موقع علم الیقین است نہ جائے توہمات و تخیلات زیرا کہ این محل محل سر قدر است نہ عبارۃ القدر فاما کسیکہ استثنائے لفظ است و بی خبر از معنی

درحق آن شرح سر القدر هم حکم عبارة القدر دارد بلکه کمتر از آن زیراکه نزد وی
این هم تکرار لفظی است نه اسرار معنوی بلکه از تکرار لفظی ارباب تکرار را لطف
طلاقت زبانی و ذائقه محبت لسانی حاصل آید بر خلاف عارف اسرار را در اسرار معنوی
نه لطف بیانست و نه طلاقت لسان بل مقام صحو و سکوت کام و زبان که ذاق من ذاق و
فهم ما فهم عین بیان آن الحق که این علم ذوقی است نه ورقی و آنچه از حروف و اصوات
و الفاظ و کلمات باشد آن علم ورقی باشد نه ذوقی اما در نظریات چنانکه از اعداد معلوم
استخراج عدد مجهول مینماید همچنان در الهیات از الفاظ معلوم استحصال اصل مفهوم
میتواند پس فائده این ترکیب و ترتیب غیر ازین نیست که عارف را ذوق و طالب را
شوق به افزاید و رغبت طلب و کسب در دلش بیندازد و اسے بر حال من زیان کار روسیاه
نه ذوق طلب دارم و نه شوق کسب آرے ازین ترکیب و ترتیب امیدوار دعاء خواستگار
رضا میباشم غایتما فی الباب دانستن سر قدر سه نوع است یکی بطریق اخص الخواص
دوم بطریق خواص سوم بطریق عوام پس اخص الخواص را حق جل و علی در دل ایشان از
اسرار خود القا میکند چنانکه هست بلا ریاضت و مجاهده و خواص را به ارتفاع حجاب
از کشف و مشاهده بر آن مطلع می سازد به ریاضت و مجاهده بر خلاف معلومات عوام
آنرا هم دو حال است یکی باجمال یعنی اعتقاد آمنت بالله و ملائکته و کتبه و رسوله و الیوم
الآخر و القدر خیره و شره من الله تعالی همراه ایمان ثانی به تفصیل به پیروی پیران
طریقت و راهبری رهبران حقیقت که نصیب پیروان است به صدق و ایقان.
پس گفتگوی ما درینجا از قسم آخر است و بس پس آنچه ماهران طریقت و عارفان حقیقت
از کشف و ادراک خویش ازین اسرار بکنایه و اشاره بمقامات آنها در تصانیف خود ما

ختم داده اند

خبر داده اند و به جهت تعلیم و تلقین ما بحیطه تحریر در آورده این خوشه چینِ ارباب صدق و یقین اندک گرو کرده پیش کش اخوان الصفا نماید و باعتراف عجز و تقصیر عفو بمحل خطا و بمحل صواب دعا می خواهد ما توفیقی الا بالله الیه المآب و منه الصواب

مقاله ۱۳ سیزدهم در تشریح سر القدر

مقاله سیزدهم در تشریح سر القدر

اعلموا اخوانی اسعدکم الله تعالی وایانا بعلم الاسرار و کشف الحقایق که قضا و قدر سریست از اسرار الٰهی و حدیث شریف القدر سر الله فلا تفشوه بر همگنان جالی عقل ناقص مایه شناسای آن نا آشنا سا و فهم کوتاه نارسائی آن نارسا چه تواند که حقیقت آن به فهم و بکنه آن در رسد همچنین حقیقة انسانی هم سریست از اسرار الٰهی و حقیقتی است از حقایق نامتناهی ارشاد مخبر علیه الصلواة والسلام الانسان سری و انا سره بس است به گواهی پس وقتیکه انسان بدین سر در رسد ضرور است که بدان سرهم در پیوندد و نارسیدن بدین سر هم مانند آن مشکل تر بجز رهبری رهبر شرط آنست که سر الحشم سر دریابد نه بچشم سر ازینجا است که حکم قضا و قدر اگرچه عام است که به جمیع کائنات و موجودات شامل فاماحق انسان تعلق خاص و نسبت مخصوص گرفته است به تاثیر و تاثر بدو وجه یکی آنکه قضا و قدر امر رب است و حقیقة انسانی نیز از امر رب کما قال الله تعالی قل الروح من امر ربی پس امر رب یکی جدا و پوشیده ماند از امر رب دوم اینکه هر امر الٰهی که باشد بخارج از نطق آدم سر زند مانند امنوا و اعملوا کام رب است ولی بزبان آدم بر آمده همچنین حکم کلی الٰهی به اسم قضا و قدر از زبان آدم موسوم شده لاغیر ازین رو حکم قضا و قدر تعلق به انسان گرفته و مخصوص بالانسان آمده و اظهارش موقوف بر افعال و اعمال انسان مانده بل انسان متضمن آن بر آمده

اکنون بدانکه سر دار باب تحقیق حق انسان دو اعتبار هست یکی باعتبار ذاتش مع الحدث ثانی باعتبار وجود من حیث الموجودیت پس باعتبار اول حق سبحانه بقدرت کامله خود ذات انسان و تمامی ممکنات را با احکام و آثار و کیفیت و کمیت و چونی و چگونی به حسب اقتضاء ذاتی او که در علم حق ثابت و متحقق بود بکسوت هستی پوشانده از داخل بخارج و از علم بعین در آورده و هر یکی بحسب اقتضائے ذات خود بکارے و عملی مشغول گردید مثلاً مطیع بطاعت پیوست و عاصی بعصیان و کافر بکفر مایل گشت و مومن بایمان که گفته اند —



هر یکے را بهر کارے ساختند میل او در خاطرش انداختند

پس این اعتقاد و تحقیق علمائی بیانی است و باعتبار دوم آنکه حق سبحانه خود بصورت انسان متشکل و متکیف شده از کمن بطون بمنصهٔ ظهور جلوه فرماست که گفته اند —



ز دریا موج گوناگون بر آمد به بیچونی بهر رنگ چون بر آمد
گهی در کسوت لیلی فرو شد گهی بر صورت مجنون بر آمد

امّا با این رنگا رنگی و بو قلمونی ذات واحد بر صرافت اصلی و حقیقت ذاتی خود است این اعتقاد و تحقیق علمائے وجدانی است که تفصیلش بجائے خود در حصه دوم خواهد آمد انشاء الله تعالی بالجمله اطلاق وجود بر انسان بالذات متحقق نیست که ما شممت الرائحة الوجود — در حق این واقع است پس آنچه در وجود انسان از جنس هستی یافته میشود هستی حق است که بقید چه و چون و بصورت من و تو در آمده و واجب ممکن نما گشته است و آنچه از جنس چون و چگون و تقید و تعین یافته میشود احکام و آثار

و آثار حقایق و ممکنات است کہ بہ پرتو مہر وجود نمود دارند و حسب اقتضای ذاتی خود بکفر و عصیان و طاعت و ایمان کاربند گردیدہ کذالک فی شرح العقاید۔
پس بمدین دو اعتبار میان حق و خلق عینیت من حیث الظہور و غیریت من حیث الذوات ثابت گشتہ کہ شیخ محی الدین ابن عربی قدس سرہ می فرمایند
و ہو عین الاشیاء فی الظہور لا فی ذواتہا بل ہو ہو والاشیاء اشیاء۔ و شیخ عبد الکریم جیلی قدس اسرارہ گفتہ اند اعلم ان ادراک الذات ہو ان تعلم بطریق الکشف الٰہی انک ایاہ و ہو ایاک و ان لا حلول ولا اتحاد معہذا ان العبد عبد و الرب رب و ان لا یصیر العبد ربا ولا الرب عبدا۔ یعنیکہ از روی ذوات عبد عبد است و رب رب نہ عبد رب شود و نہ رب عبد و از روی وجود و ظہور عبد رب است و رب عبد بلا حلول و اتحاد و نظر بہ ہمین ظہور و وجود بزرگی راست۔



آن یار عین ما ست نہ از روی اتحاد ہا این خانہ پر از وست و لیکن نہ از حلول
والشمس ہمہ مذہب ما ہست معرفت ہا در دین ما جز این نہ فروع است و نہ اصول

فیہما من الاعتبارین یقول المحققون قدس اسرارہم۔ اعتبار العینیۃ من وجہۃ الظہور و اعتبار عدمہا من حیث البطون امران ثابتان ہی نفس الامری فی علمہ سبحانہ تعالیٰ
پس تا اینجا چنانکہ در ذات عبد دو اعتبار ثابت گشتہ ہمچنان بدانکہ در ذات حق نیز دو مرتبہ است یکی مرتبہ تنزیہ دوم مرتبہ تشبیہ مراد از مرتبہ تنزیہ مرتبہ غیب الغیب است کہ ہو الباطن عبارت از انست و مراد از مرتبہ تشبیہ مرتبہ شہادت کہ ہو الظاہر اشارہ بآن پس تنزیہ ذات باعتبار تجرد حقیقتہ

از مظاهر کائنات است و تشبیه او باعتبار ظهور در مراتب مرایای اکوان
و مجالی در ملابس اشکال و الوان - با این ذات مطلق اندرین مراتب عیان و احدیت
الان کما کان کما من افادهٔ مولانا رومی رح است -

مثنوی

گاه خورشید و گهی دریا شوی ٭ گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ٭ ای برون از وهمها و زفهم بیش
از تو ای بی نقش با چندین صور ٭ هم موحد هم مشبّه خیره سر

الغرض معنی تنزیه ذات از فهم و ادراک برتر است که عقل و ادراک را اندران
راه نیست زیرا که عقل حادث است و حادث بجز محدثات نمیتواند که دریابد
و از مقید ادراک مطلق امکان ندارد که گفته اند الله سبحانه سبحان ان یحیط به فکر
و معنی تشبیه آنست که حق سبحانه از مرتبهٔ غیب و هویت که هو الباطن عبارت
ازانست بصور ممکنات از کمن بطون بعرصهٔ ظهور درآمد پس وجود خلق بی ظهور
حق بصورایشان ممکن نگشت سبحان ظهور حق بی صور ایشان صورت نبست
مانند ظهور آب از موج و حباب که نه ظهور آب بی موج و حباب ممکن است
و نه وجود موج و حباب بی ظهور آب - پس این هردو ائینه یکدیگر اند که در آئینه
ظهور حق خلق ظاهر شده و در ائینه وجود خلق حق اما این ائینه نه مانند آئینه
صوریست که ما و آئینه غیر یکدیگر اند و با هم منفک هستند بل این آئینه ائینه ایست
که باوجود فرق این و آن عین یکدیگر اند بی انفکاک و اتحاد - کذا فی خلاصة الفقه
و کذا قال الشیخ رحمة الله علیه - انه حجب اسم الظاهر عین کل شیٔ حجب

اسم الباطن بخلافہ۔ و مولانا جامی قدس سرہ در لوایح شریف می فرماید کہ حقیقۃ الحقایق کہ ذات الٰہی است تعالیٰ شانہ حقیقت ہمہ اشیاء است و او فی حد ذاتہ واحد است کہ عدد را باو راہ نیست فاما باعتبار تجلیات متکثرہ و تعینات متعددہ در مراتب تارۃ حقایق جوہر متبوعہ است و تارۃ حقایق عرضیۃ تابعہ پس ذات واحد بواسطہ صفات متعددہ جواہر و اعراض متکثرہ مینماید و من الحیث الحقیقت یکی است کہ اصلا متعدد و متکثر نیست این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکورہ حق است و از جہۃ تعدد و تکثر کہ بواسطہ تلبس و تعینات متکثر مینماید خلق پس عالم ظاہر حق است و حق باطن عالم و عالم پیش از ظہور عین حق بود و حق بعد از ظہور عین عالم انتہا بالفاظہ پس طالب را ضرور است کہ ذات مطلق را بین التنزیہ و التشبیہ دریابد و تمام بدان ماند کہ شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ می فرماید

شعر

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیداً | و ان قلت بالتشبیہ کنت محدداً
و ان قلت بالامرین کنت مسدداً | و کنت اماماً فی العارفین سیداً

یعنی کہ اگر قایل تنزیہ باشی مقید گردی و اگر قایل بہ تشبیہ شوی محدود مانی و اگر امرین را جمع سازی بر طریق استقامت و سدادی و بمیان ارباب کمال و معارف امام و استادی زیرا کہ اندرین متابعت شریعت نمودہ باشی و قال المحققین قدس اسرارہم انہ قال حق سبحانہ تعالیٰ شانہ فی وصف الجامع بین التنزیہ و التشبیہ فی آیۃ واحدۃ لیس کمثلہ شیٔ و ہو السمیع البصیر فنزہ لیس کمثلہ شیٔ فشبہہ ہو السمیع البصیر فجمع ہما فی آیۃ واحدۃ۔ یعنی کہ حق سبحانہ در آیۃ واحد تنزیہ و تشبیہ خود را بیان فرمودہ۔

صورت ثانی بر فاعل مجازی کہ بندہ است از آنکہ مظہر و مصدر ذات و صفات و افعال او ست ممکن کہ از صورت اول اشارہ باشد بطرف حکم قضا کہ حکم کلی جملی الٰہی ست بر اعیان موجودات باحوال جاریہ و احکام طاریہ بر ایشان من الازل الی الابد و از صورت ثانی کنایہ بطرف حکم قدر کہ عبارۃ از تفصیل ان حکم است کہ مخصوص و متعین است بایجاد اعیان باوقات و ازمانیکہ استعدادات ایشان اقتضائے وقوع آن میکند و تعلق گرفتہ است باحوال ایشان بزمان معین و سبب مخصوص بحسب خواست و طلب ایشان کہ بلسان قابلیت و استعداد ہر آنچہ از حضرت جواد خواستند بلا زیادت و نقصان ہمان یافتند خواہ از درجات سعادت باشد خواہ از درکات شقاوت

رباعی

حکم قدر و قضا بود بے مانع ۔ بر موجب علم لایزالے واقع
علم ازلی تابع اعیان باشد ۔ اعیان ہمہ در شیون حق راتابع

یعنے کہ حکم جناب حق تعالی بر موجودات تابع علم او سبحانہ است باعیان ثابتہ و علم او سبحانہ باعیان ثابتہ تابع اعیان است باں معنی کہ علم ازلی را ہیچ اثرے نیست در معلوم باثبات امری کہ مرا ورا ثابت نبودہ باشد یا بنفی امری کہ ثابت بودہ باشد بلکہ تعلق علم او سبحانہ بمعلوم بر آن وجہ است کہ آن معلوم فے حدذاتہ بر آنست و علم را در وے ہیچ گونہ تاثیرے و سرایتے نیست چنانکہ اندرین رباعی جامی علیہ الرحمہ ۔

رباعی

حق عالم و اعیان خلائق معلوم ۔ معلوم بود حاکم و عالم محکوم
ہر موجب حکم تو کند با تو عمل ۔ گر تو بمثل معذبی ور مرحوم

ازینجا معنی سر قدر ظاهر گشت که ممکن نیست هیچ عینی را از اعیان ثابته که ظاهر شود در وجود
ذاتاً و صفتاً و فعلاً مگر بقدر خصوصیت قابلیت اصلی و استعداد ذاتی خویش پس رجوع
گشت حکم قدر سوی عین ثابته که محققان گفته اند القدر توقیت و نسبت حکم قضا بر اشیا مگر
بحسب طلب آن اشیا در مرتبه عین ثابته از آن گویند که الحکم لک از آن است ارشاد
حق سبحانه که لایسئل عما یفعل و هم یسئلون یعنی که از افعال خود با پرسیده نشود بل از تقاضای
ذوات و طلب و خواست آنها پرسیده خواهند شد که در ازل خواسته اند و ازینجا است
قوله تعالی لکل اجل کتاب یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب ای هر اجلی را کتابیست
که محو میکند الله تعالی چیزی را که میخواهد و اثبات میکند چیزی که میخواهد و نزد اوست ام الکتاب
یعنی لوح محفوظ و اندران مکتوب است هر آنچه که تحقق موجودات شدنیست و بر سر آدم
گذشتنی که سرور عالم صلی الله علیه وسلم ارشاد فرموده اند که جف القلم بما هو کائن یعنی
خشک شد قلم بکتابت آن و فارغ گشت از نوشتن آن هر آنچه شدنیست اما این کتابت
و کتابت نه آنست که ما آنرا کتابت میدانیم یعنی از کتابت نمی فهمیم و از قلم قلم نی الکلام
همچنین از محو حک و فک و از اثبات ثبت حروف و ضبط الفاظ خیال کنیم بل آنست که
صاحب جواهر غیبی می نویسد که این کتابت نباید دانست که این کتابت رقمی است
بل کتابت معانیست بالقای قلم بر لوح و صاحب شرح عقاید مراد از ام الکتاب علم
ازلی گرفته و معنی محو و اثبات معدوم ساختن و آفریدن بر وفق علم ازلی و بعضی از ام الکتاب
لوح محفوظ مراد گیرند و از قلم قلم اعلی و آنرا عقل کل تعبیر کنند و لوح محفوظ را نفس کل اگر
کسی پرسد که آنچه نوشته است اگر تغیر و تبدل را راه نیست باز طاعت و عبادت
و دعا و خوف و رجا چرا اند که اینهمه از لوازم عبودیت است پس عبد را ادای لوازم واجب

و موہب نزا انعام و کرم لازم بالجملہ علما را اتفاق است بر آنکہ در ام الکتاب آنچہ مکتوب
است محو و اثبات را اندر آن دخلی نیست الا در کتب دیگر کہ از لکل اجل کتاب مستفاد است
اندر آن محو و اثبات را راہ است زیرا کہ این تحت ارادت است و آن تحت مشیت و فرق
میان این و آن آنست کہ آنچہ تحت مشیت است انبیا و اولیاء را بر آن اطلاع نیست
از اینجاست خوف ایشان بہ رد و قبول تا چہ باشد در پردہ مشیت و آنچہ تحت ارادت است
انبیا و اولیاء را بر آن اطلاع گردد و ایشان را قدرت باشد کہ بدعائے آن بگردانند چنانچہ
کتب دیگر اقلام دیگر است و بازائے آنہا الواح دیگر کہ مراد از آن ملائکہ گیرند پس از این اقلام
ہر قلم بر لوحی کہ بازائے اوست می نویسد مثل نوشتن رقوم از انجملہ از قلم اعلی در لوح
مکنون است و این اقلام ہر وقت در کتابت مصروف اند کہ گاہے مکتوب ایشان محو شود
و گاہے مثبت چنانکہ در حدیث است کہ بمعراج شریف صریر قلم بسمع مبارک آنحضرت صلعم
رسیدہ است پس این صریر ہمین اقلام است کذالک فی جواہر الغیبی و قدوۃ المحققین زبدۃ العارفین
امام ہمام عالیمقام حضرت امام حسین علیہ الصلوٰۃ والسلام در باب کتاب و ام الکتاب
ارشاد میفرمایند کہ عالم دو عالم است عالم امر و عالم خلق و ہر عالم را کتابیست کہ آنرا کتاب الٰہی
گویند و ہر کتاب را فاتحہ است بنوعیکہ آنچہ در کتاب مفصل است در فاتحہ مجمل پس مجمل را
ام الکتاب خوانند و مفصل را کتاب المبین ہمچنین بعالم خلق بہ نسبت آنکہ آنچہ در کرسی مفصل است
در عرش مجمل عرش ام الکتاب است و کرسی کتاب المبین علیٰ ہذا بنظر اجمال و تفصیل
قلم ام الکتاب است و لوح محفوظ کتاب المبین ہمچنین بعالم امر ہم دو کتابیست یکی مجمل ملقب
بام الکتاب و دیگر کتاب مفصل موسوم بکتاب المبین مانند آنکہ ذات حق ام الکتاب است
بنظر اجمال و علم حق کتاب المبین بنظر تفصیل و ہمچنین عقل ام الکتاب است بنظر اجمال و نفس کتاب المبین است

۲۰

بنظر تفصیل و انسان جامع این هر دو و انسان کامل جامع جمیع کتب الهیه و کونیه است
که شرحش مفصلاً در حصهٔ دوم مقالهٔ بستم خواهد درآمد ان شاء الله تعالی لیکن بقدر الضرورت
از رسالهٔ مرآة العارفین بالجمله نسبت بوجود کتب عند التحقیق است علماء و امام العلماء را اما
ایشان قلم اعلی را بعقل کل تعبیر کنند و لوح محفوظ را از نفس کل و از روی معانی قلم را موثر
و ملقی و لوح را متاثر و متلقی گویند و جامع این هر دو که لوح محفوظ است آنرا ام الکتاب نامند
و بحق کتب دیگر اقلام و الواح دیگر ثابت کردند و مراد ازان ملائکه گیرند و گویند که این
اقلام و الواح هر قلم بر لوح خود که بازاء آنست هر وقت بکتابت معروف و محو و اثبات
اندران معروف و امام العلماء در عالم خلق عرش و قلم را اجمالاً ام الکتاب کرسی و لوح را تفصیلاً
کتاب المبین و بعالم امر بنظر اجمال عقل را بام الکتاب و بنظر تفصیل نفس را کتاب المبین فرموده
و جامع آن هر دو حضرت انسان را و جامع کتب الهیه و کونیه حضرت انسان کامل را که
جامع بجمیع اقلام و الواح و شامل بجمیع کتب عقول و انفس است بطوریکه عقل نسخهٔ ذات است
و نفس نسخهٔ علم و عرش نسخهٔ قلم و کرسی نسخهٔ لوح بوجه مرآة و مظهریت و مضاهیت
در اجمال و تفصیل و انسان کامل نسخهٔ جامع است جمیع نسخ را بوجه جمع و بکمل و همچنین
قلم و لوح و عرش و کرسی را از روح و قلب و نفس تعبیر فرمایند بوجه مرآة و مظهریت
و هم بوجه مضاهات در اجمال و تفصیل و انسان که جامع آنست کتاب جامع است
مر کتب الهیه و کونیه را با جمال و تفصیل انتهی ملخصاً منه المختصر ازینجا فهمیده شود که انسان
کامل خود ام الکتاب است که اندران احکام قضا اجمالاً مکتوب و از لکل اجل کتاب مراد نفس انسانست
که ازان احکام قدر تفصیلاً مطلوب فافهم و نیز باقی ماند محو اثبات که بمعنی معدوم ساختن
و آفریدن است باشد که درینجا مراد از محو اثبات عوارف و دواعی باشد که هر آن

بلحاظ در کتاب نفسی از مبدء اصلی جاری و سارلیست و ابتدا و انتهایش بحکم ازلی
که بحسب تقاضای ذاتی ست اما در انسان کامل اصل محو محو کثرت است و اصل
اثبات اثبات وحدت یعنی محو صفات و اثبات ذات که موجب قرب و معیت
الٰہی ست واللّٰہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ـ اکنون میرسیم بر نفس مطلب که
مودی سخن اندران ست هرگاه که ثابت شد که نسبت فعل هم بطرف فاعل حقیقی است
و هم بجانب فاعل مجازی یعنیکه افعال انسان هم منسوب بحق است و هم منسوب بخلق ضرور شد
که امر قدر هم منسوب باشد بهردو که مولانا نورالدین جامی رح درین رباعی میفرمایند ـ

رباعی

اے عین تو نسخهٔ کتاب اول شد مشروع در آن صحیفهٔ اسرار ازل
احکام قضا چو بود در وی بدرج شد حق کرد باحکام کتاب تو عمل

پس همین امر بین بین است که هم منسوب بعبد است و هم منسوب بحق و ازینجاست که
حق سبحانه تعالی نسبت فعل گاہے منسوب بطرف خود و گاہے منسوب به انسان و گاہے
بهردو میفرماید چنانکه ازین آیات بینات فی قوله تعالی خلقکم و ما تعملون ـ خلق عمل را نسبت
بذات خود فرموده و فی قوله تعالی من عمل صالحا فلنفسه و افراد ستم ما تعملون عمل صالح
و فعل حرکت را منسوب به بنده ساخته و فی قوله تعالی ما رمیت اذ رمیت ولکن اللّٰه
رمی فعل رمیت منسوب بهردو گردانیده و همچنین ست قوله قاتلوهم یعذبهم اللّٰه بایدیکم
امر قتل را منسوب به بنده و فعل عذاب را منسوب بطرف خود نموده و نیز در آیه ـ
قل یتوفکم ملک الموت و اللّٰه یتوفی الانفس حین موتها ـ قبض روح را در آیهٔ اول
منسوب بملک الموت و در آیهٔ ثانی منسوب بذات خود فرموده تا آیه واضح باشد

که نسبت فعل هم مضاف بذات حق است وهم مضاف به عبد وهم بهر دو - والله اعلم
پس این امر خلاف قدر نباشد بلکه عین قدر است که انسان متضمن آن نسبت اما باید دانست
که امر قدر مطلق تکوینی است مانند تکوین شیئ بکلمه کن یا ایجابی مانند حکم قضا بلکه امر ایجادیست
یتعلق بایجادها فی اوقاتها وازمانها التی تقتضی الاشیاء وقوعها فیها بحسب استعداداتها
الجزئیه وقابلیته الخاصه بطوریکه آنچه از افعال واعمال انسان نو بنو وتازه بتازه روز بروز
آن با آن کسوت هستی میپوشد همه تحت امر قدر است که بر وقت معین وسببت متعین بر
دست او ظاهر وباهر میشود چنانکه ما سبق گذشت ازین رو در دل انسان هر آن قدر دواعی
وصوارف که پیدا آید وخواطر ووساوس وعزم وهم وهواجس که رو نماید عام ازینکه بجزم
رسد یا نرسد واز قوه بفعل در آید یا نه در آید تحت قدر است که بر بعض حکم مواخذه و
بر بعض حکم عفو صادر است وبعض در حسنات وبعض در سیئات شامل چون انسان بر
نفوس خود نگاه کند وبر عزم وفسخ عزایم نظر دارد واختلاف احوال واوضاع واحتیاج و
واغراض وسایر لوازم امکان وحدوث را ببیند ظاهر خواهد شد که قدر خود در ذات انسان
مثل حقیقت انسان متصرف است چنانکه شیخ الشیوخ شیخنا شیخ عبدالقادر جیلانی
رضی الله تعالی عنه در موضعا در فتوح الغیب میفرماید تحمل الی وادی القدر فیتصرف بک
القدر فیفنی عن جهدک واجتهادک وحولک وقوتک فتساق الیک الاقسام التی
جفت بها القلم وسبق به العلم الخ پس ظاهر شد هر فعل که از انسان صادر شود خلاف
قدر نبود بلکه قدر متصرف آن است اعجب خلافی با آن است که تصرف قدر را در نفس خود
در یابد لهذا شیخ الشیوخ ما رضی الله تعالی عنه میفرماید که تعالی شو از جهد واجتهاد وحول وقوت
خود باز در وادی قدر بیا وتصرف آنرا به این تا ظاهر شود که اندازه میشود بظرفت تو اقسام قضا

و قدری که گذشت بران قلم دو رفت بدان علم بالجمله ازین ارشاد تحقیق شده که در ذات انسان
چنانکه بذات حق متصرف است ذات قدیم بتبع وی بحسب اقتضای ذات انسان متصرف
است فلهذا انسان این هر دو تصرف بقدر امکان در انسان ضرور است بنا علیه
در بیان شرح تصرف حق و قدر در انسان و محل تصرف آن می پردازد بعون الله تعالی و توفیقه

مقاله چهاردهم در بیان تصرف حق

مقاله چهاردهم در بیان تصرف حق

بدانکه کمال ذات بی پرده اسما ظهور نیابد و کمال اسما بی پرده مظاهر خود ظهور پیرو ز
نتواند همچنین کمال صفات بی پرده افعال و آثار بظهور نرسد فلهذا ذات را اسما و صفات
و اسما و صفات را مظاهر و مظاهر را افعال و آثار ضرور آمد که مشار الیه این همه ذات
کما قال الشیخ رضی الله تعالی عنه حجب الذات بالصفات وحجب الصفات بالافعال
کشف العلم بالارادة واظهر الارادة بالحرکات الخ ازانکه حقیقة الحقائق و هستی مطلق ذات حق است
سبحانه تعالی و شیون و نسب و اعتبارات الذات صفات او و اظهار شیون مرخود را
را منطبقا بهذه النسب و الاعتبارات فعل و تاثیر او و تعینات ظاهر مترتبه علی هذا الاظهار
آثار او چنانکه اندرین رباعی للجامی علیه الرحمه

رباعی

چو در الشیون ذاتی آن پرده نشین ‌‌‌‌ شد جلوه ده از مظاهر دنیا و دین
زین نکته که گفتم ای طلبگار یقین ‌‌‌‌ ذات و صفت و فعل و اثر نیست ببین

پس باعث ارتفاع حجابات و ظهور افعال و آثار و صفات تجلی ذات احدیت است بر انسان پس
که آن بر دو نوع است یکی عینی دیگر وجودی کما ورد فی اللوایح حیث قال که حق را
دو تجلی است یکی علمی عینی که صوفیه آنرا بفیض اقدس تعبیر کنند و آن عبارت از ظهور حق

سبحانه است در حضرت علم هر جود نقش بصور اعیان و قابلیات و استعداد ایشان
دوم تجلی شهادی وجودی که معبر میشود به فیض مقدس و آن عبارت است از ظهور وجود
حق سبحانه تعالی منصبغ باحکام و آثار اعیان و این تجلی ثانی مترتب است بر تجلی اول و مظهر است
مر کمالاتی را که به تجلی اول در قابلیات و استعداد اعیان اندراج یافته۔

رباعی

یک جود تو نقش بسته صد گونه گدا | یک جود نصیب هر یکے داده جدا
آن جود نخستین ازلاً بود بران | این جود پسین راست ترتب ابدا

که مراد از جود نخستین تجلی اول است بمرتبهٔ احدیت و از جود پسین تجلی ثانی است بمرتبهٔ
وحدت و احدیت بعضی محققین تجلی را واحد شمرده اند حیث قال امداد الحق و التجلیات واصل
الی العالم فی کل نفس و فی التحقیق الاتم لیس الا التجلی واحد تظهر له بحسب القوابل و مراتبها و
استعداداتها التعینات فیلحقه لذالک التعدد و النعوت المختلفة الاسماء و الصفات
لان الامر فی نفسه و احد و وارد ...... بالجمله این تجلی واحد باشد یا متنے
مخصوص و منحصر بازل نیست بل از ازل تا ابد الی قیام عالم و لقاء آدم بجاری و ساری است
ورنه ممکن نیست که بدون امداد تجلی ذات عالم و آدم قائم و دائم مانند تا وقت
خود و تجلی انعلاقی از تجلی اسماء است در مظاهر جود ناپس از دیمومیت و قیومیت همین
تجلی ذات و اسما که در عالم و نفوس آدم هر زمان و هر آن جاری و ساری است
دوام و قیام به عالم و آدم راه یافته است که جامی علیه الرحمه میفرماید۔

رباعی

انواع عطا گر چه خدا می بخشد | هر اسم عطائے جدا می بخشد

در هر آن حقیقت عالم را یک اسم فنا یک بقائی بخشد

پس این تجلی را محل تجلی لابد که آن دل است - لکونه محل التجلیات المختلفة من الالٰهیة والربوبیة - و مراد ازین دل نه آن دل است که پارهٔ گوشت بجانب چپ باشد که آنرا مجازاً قلب و دل گویند و آن حیوان را هم بود چنانکه درین -

نظم

دل یکی منظریست ربانی — خانهٔ دیو را چه دل خوانی

انکه دل نام کردهٔ بمجاز — رو به پیش سگان کوی انداز

بلکه آن دلی ست منبع نور الٰهی و مصدر فیض کبریائی که در شان آن است -

رباعی

این گوهر بحر استغنائی است نه دل — سرچشمهٔ فیض کبریائی است نه دل

القصه بطورها سخن دور کشید — مجموعهٔ اسرار خدائی است دل

که بوسعت آن ارض و سما در تنگی و به علو مرتبت آن افلاک بلند مرتبت در پستی که در شان آن است حدیث قدسی قال الله تعالی ما وسعنی ارضی ولا سمائی و سعنی قلب عبد المومن محققان قلوب مردم را از بهر تجلی مشابهه به ظروف مختلف الاشکال گردانیده اند لنسبت با آب صافی حیث قال فالقلوب المتجلی بها له ای للحق سبحانه کالاشکال الاوعیة المتشکلة باشکال مخصوصة کالاستدارة والتثلیث والتربیع وغیره کالماء الذی لیس لمتمثل مقیداً بشکل مخصوصة لکنه یتشکل باشکالها ای الاوعیة مع کونه فی حد ذاته لا یتغیر عن حقیقته المائیة - یعنی که قلوب متجلی فیها مانند ظروف مختلف الاشکال والصورة است همچو ظروف مدور و مثلث و مربع وغیره و تجلی حق سبحانه اندران چون آب صافی است

در ظروف مذکوره تا وقتیکه آب در ظروف است بشکل آن متشکل است حالانکه
آب فی نفسه بکسی شکل متشکل و مقید نیست بلکه بقدر الظرف شکل عارضی پذیرفته
و در اصل بصرافت اصلی خود بوده است علی هذا تناسب قلوب بظروف اشکال
مختلف نه بوجه اختلاف صور است به کیفیات مختلفه آنها بل بوجوه اختلاف استعدادات
و قابلیات آنست که بحسب اختلاف استعداد و قابلیت مختلف الکیفیت دارد
ورنه فی نفسه بصورت اصلی خود میباشد چنانکه صاحب نقد النصوص قلوب را در پنج وجه
منحصر فرموده حیث قال اعلم ان لکل قلب خمسة اوجه وجه بواجهه حضرت الحق سبحانه
لا واسطة بینه و بین الحق و وجه یقابل لعالم الارواح و من جهته یاخذ من ربه ما یقتضیه
استعداده بواسطة الارواح و وجه یختص لعالم المثال و یحتظی منه بمقدار نسبته من مقام
الجمع و بحسب اعتدال مزاجه و اخلاقه و انتظام احواله فی تصرفاته و حضوره و معرفته و وجه
الی عالم الشهادة و یختص باسم الظاهر و الاخر و وجه جامع یختص باحدیة الجمع و هی التی
تلیها مرتبة الربوبیة المنعوت بالاولیة و الاخریة و الظهور و البطون و الجمع بین هذه
النعوت الاربعة و لکل وجه مظهر من الاناسی و الذی هو صورة القلب الجمع و الوجود
کنبینا صلی الله علیه و اله و اصحابه و سلم فان مقامه نقطة وسط الدائرة او جودیة
و جوه القلب بواجهه کل عالم و حضرة و مرتبة و تضبط احکام الجمع و لطها باوصافها کلها
بالوجه الجامع المنبه علیه انفا انتهی پس مجمع فیوضات کلی و تجلیات الٰہی قلب انسان حقیقی
است و آن قلب نبوی است صلی الله علیه و اله و اصحابه و سلم که بوجه جمعیت
و جامعیت و کمالیت و جمالیت و احدیت و وحدانیت مظهر تجلیات حقانی و مصدر امداد
ربانی کاملا و جامعا در آمده و از انکه این قلب اصل همه قلوب است و اصل همه تجلیات

وقلوب دیگر فروغ آن در قبول تجلیات الٰہیہ تبع وے متجلی - بالجملہ این تجلی در جلاء و استجلا
و اجرا و اعطا برابر است بہ ہمگی قلوب و مظاہر اما قلوب و مظاہر با اخذ و قبول آن مختلف
و متفاوت است بقدر اختلاف استعداد و اہلیت خود ہر کہ کامل الاستعداد است
بقبول آن کامل است و ہر کہ ناقص الاستعداد است بدر گرفتن آن ناقص مانند آب
تیرہ و آئینہ سیاہ کجا فراخور اخذ صورت ولائق در گرفتن این تجلی است کہ شیخ سعدی
علیہ الرحمہ میفرماید -

ھ

باران کہ در لطافت طبعش خلاف نیست　　در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

اما نباید دانست کہ این تجلی بر سما منحصر کہ از بالا بہ نشیب و از فوق بہ تحت میگراید مانند
تجلی آفتاب بر زمین و یا بہ بالا کہ سدرۃ المنتہی مخصوص کہ موجب سوختن پر و بال است بحق
جبرئیل امین کہ گفتہ اند -

ھ

دگر یک سر موئے برتر پرم　　فروغ تجلی بسوزد پرم

نباید دانست کہ این تجلی از خارج بداخل میرسد و یا از داخل بخارج بلکہ ہم داخل و ہم بخارج
چو بو در گل و سکر در مل و خارج ہمچو بوی عرق گلاب و سکر شارب شراب و نباید
گفت کہ این تجلی مانند برق خاطف الابصار آید و یا ہمچو تجلی نار در گیرندہ بعود و کافور و یا تجلی
خاص است موزانندہ کوہ طور کہ موسی علی نبینا علیہم السلام تاب و طاقت آن
نیاوردند بلکہ این تجلی ہمہ جا ہمہ را شامل است و از موجودات بہر یکے واصل چرا کہ
این تجلی تجلی نور و شہود است و تجلی ہستی و وجود مولانا جامی علیہ الرحمہ میفرماید -

رباعی

هستی به صفاتیکه درو بود نهان دارد سریان در همه اعیان جهان
هر وصف ز عینی بود قابل آن بر قدر قبول عین گشتست عیان

الحاصل نزد محققان معنی این تجلی افاضهٔ نور وجود یست از نفس الرحمان که بعد اتصاف اعیان
به نور وجودی علی الاتصال جاری و ساریست در وجود مانند آب در نهر روان و موج
بر آب غلطان بچندین تواتر و اتصال که احساس و تعداد آن خارج از امکان و در حق همین
تجلی مولانا رومی رحمة الله علیه در مثنوی معنوی میفرمایند ـ

نظم

نکتهٔ دیگر تو بشنوای رفیق همچو جان او سخت پیدا و دقیق
در مقامی هست این هم زهر مار از تصاریف خدائی خوش گوار
در مقامی زهر و درجائی دوا در مقامی کفر و درجائی روا
در مقامی خار و درجائی چو گل در مقامی سرکه درجائی چو مل
در مقامی خوف و درجائی رجا در مقامی بخل و درجائی سخا
در مقامی فقر و درجائی غنا در مقامی قهر و درجائی رضا
در مقامی جور و درجائی وفا در مقامی منع و درجائی عطا
در مقامی درد و درجائی صفا در مقامی خاک و درجائی گیا
در مقامی عیب و درجائی هنر در مقامی سنگ و درجائی گهر
در مقامی حنظل و جائی شکر در مقامی خشکی و جائی مطر
در مقامی ظلم و جائی محض عدل در مقامی جهل و جائی علم و عقل

پس این تجلی را تعلق بعلم است و هم تعین تعلق به علم از آنکه اول تجلی بر صور علمیه بوجود تجلی درآمده و ثانیاً بوجود عینی همبرین وجه است که علم فایض بر وجود است و هم تابع به وجود چنانکه مولانا جامی بحواله شیخ صدرالدین قونوی قدس اسرارهما آورده که علم تابع است مر وجود را بآن معنی که هر حقیقتی را از حقایق که وجود است علم هست و تفاوت علم بحسب تفاوت حقایق است در قبول وجود کمالاً و نقصاناً پس آنچه قابل هست مر وجود را علی الوجه الاتم والاکمل قابل است مر علم را علی هذا الوجه و آنچه قابل است مر وجود را علی وجه الانقص متصف است بعلم علی هذا الوجه و منشاء این تفاوت غالبیت و مغلوبیت احکام وجوب و امکان است و در حقیقتی که احکام وجوب غالب تر آنجا وجود علم کامل تر و در حقیقتی که احکام امکان غالب تر آنجا وجود علم ناقص تر است انتهی ملخصاً اما این علم نه آن علم است که مردم آنرا علم خوانند بلکه این علم آن نست که مردم ازین علم خبر ندارند و آن بجمیع ممکنات شامل و بهمگی موجودات حاصل است فافهم لانه امر دقیق و بحر عمیق بالجمله این تجلی که مراد از افاضه نور وجودیست یک طرفة العین اگر منقطع گردد و این فیض و امداد یک لمحة البصر اگر مرتفع شود ممکن بعدم اصلی خود گراید کما اورده الجامی علیه الرحمه لو انقطع الامداد المذکور طرفة العین لفنی العالم دفعتاً واحداً لان الحکم العدمی امر لازم للممکن و الوجود عارض له من موجده تعالی

نظم

مالک ملک بقا جز واحد قهار نیست | قهر کش آنکه غیر او در دار لیس دیار نیست
اوست کز نور ظهورش منماید این و آن | و آنچه پندار یش عالم آن بجز پندار نیست
آنکه هست و بود باشد برتر از ادراکهاست | و آنکه هستش می شمارند بیش از اظهار نیست

و چونکه معنی تجلی افاضه نور وجودی متحقق گشت ثابت شد که همین تجلی با فاضه نور وجودی

تصرف حق باشد در خلق خاصتا در انسان که آن اثریست از هستی حق و هستی انسان و هو حبیب
است تصرف انسان را در عالم و عالمیان که آن تصرف عین تصرف حقیقی حضرت صانع است
در مصنوعات آن و انسان موهبت این تصرف یافته است از حضرت سبحان و الحمد پایندگی
و پایندگی در تصرف مجازی انسان که بنا دارد بموهبت و قیومیت همین تصرف حقیقی حضرت
یزدان است و موجودات آن چنانکه مولانا جامی رح اندرین رباعی فرموده —

رباعی

از ماهمه عجز و نیستی مطلوب است
هستی و توابعش بما مسلوب است
این اوست پدید آمده در صورت ما
این قدرت و فعل از ان بما منسوب است

هیچ دانستی که هستی چه چیز است و توابع هستی چه چیز بدانکه هستی یعنی بود و وجود است
و توابع آن حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام وغیره از صفات کمال که
از ما مسلوب است و نیستی و عاجزی و ناکسی کری و کوری و حدوث و فنا و جهل و نادانی و نامرادی
از صفات نقصان و زوال همه از ما مطلوب پس آنچه از صفات کمال که در ما نمایان است
از ان هستی است که بصورت ما و شما پدید آرگشته اطلاق انسان برا دیافته نسبت
فعل و ارادت و تصرف و قدرت بما منسوب شده از ان انسان فاعل و متصرف در آمده
اما آنچه اختلاف و مغایرت در فعل و تصرف ما در خیر و شر پیدا است به حسب قضای فوائت
ما هویدا و از آنچه که در ازل مقرر یافته بدانموجب با ظهار خیر و شر تصرف قدر در ما جاری گشته
که مولانا جامی میفرماید —

رباعی

هر نعتیکه از قبیل خیر است و کمال
باشد ز نعوت ذات پاک متعال

ہر صنف کہ در حساب شر و وبال دارد بقصور قابلیات آن

بالجملہ ہر قدر کہ در استعداد و قابلیات ما اختلاف و تفاوت آمدہ ہما نقدر در فعل و تصرف ما تغایر و تفارق راہ یافتہ ورنہ مادۃ المواد و حقیقۃ الحقایق ہمہ وجود واحد است ضرور بود کہ فعل و تصرف ما ہم واحد باشد اما مصلحت الٰہی مقتضی آن گشت کہ بحسب تقدیر ازلی صورت قابلیت و استعداد خیر و شر انسان از دست و فعل و تصرف انسان ظاہر و از داخل و خارج و از قوہ بفعل در رسد از انست وجہ اختلاف فعال و اعمال و تصرف ما بخیریت و شریت کہ ظاہر است بقدر استعداد و اہلیت ہمچنین کہ فعل و تصرف انسان کامل دیگر است و فعل و تصرف سایر انسان دیگر چنانکہ در مقالہ آیندہ بہ تصرف انسان مے درآید

مقالہ پانزدہم در تصرف انسان

در تصرف انسان

از انجا کہ پیشتر ازین ہم تا بعد اولی و کرتا بعد اخرے دانستید کہ انسان ذات جامع دو جہت است کہ یکی جہتش بطرف حضرت الٰہیت است و جہت دیگر بطرف کیانیت بنوعیکہ بمرتبہ مظہریت و جودیت مظہر است جامع مر اسماء و صفات ربوبیت را و مراتب ذات ہویت و الٰہیت را ازین رو رب باشد و بمرتبہ خلقیت و عبدیت کہ موصوف باوصاف کونیت و کیانیت است عبد باشد اما فی حد ذاتہ حقیقۃ واحد است اندرینصورت ازین جہتین باید دید کہ بر حقیقۃ انسانی جہت اولی غالب است بر جہت ثانی یا جہت ثانی غالب بر جہت اولی پس اگر جہت اولی غالب بود بر جہت ثانی بحدیکہ از جہت ثانی ہیچ نماند از او ہر تصرف و ہر فعل کہ صادر شود حقیقتاً آن فعل و آن تصرف حق است و انسان اندران ہمچو قلم بدست کاتب و مفتاح بقبضہ بود ہمیدین جہت مولانا جامی اندرین رباعی فرمودہ است —

رباعی

از ما همه عجز و نیستی مطلوبست — هستی و توانایی ز ما مسلوبست
این اوست که پدید آمده در صورت ما — این قدرت و فعل از آن با منسوبست

در مجال انسان را که فاعل نامند مجازاً باشد نه حقیقتاً از آنکه محل افعال و مظهر صفات و مصدر تصرفات حق واقع شده مانند اطلاق عالم و ناطق بر محل علم و نطق که محل علم را عالم گویند و مصدر نطق را ناطق نه از آنکه این موجد و خالق علم و نطق است چه علم و نطق متضمن الفاظ و کلمات است و الفاظ و کلمات مرکب به حروف و اصوات و حروف و اصوات از ایجاد حق است نه از ایجاد عالم و ناطق بلکه این عالم و ناطق آلهٔ اظهار این حروف و اصوات در آمده است پس اطلاق ناطق بر ذات له النطق و اطلاق عالم بر ذات له العلم از قسم اطلاق کاتب بر قلم و اطلاق ناطق بر زبان که آلهٔ اظهارش در آمده و اطلاق فاعل بر انسان از قسم اطلاق حال بر محل و اطلاق سبب بر مسبب باشد مانند اطلاق آب بر کوزه و اطلاق شمس بر ضوء که محل و سببش افتاده بقاعدهٔ مجاز ازینجا است که انسان بر فعل نیک موجب مدح و تحسین گردیده و بر فعل بد مستوجب ذم و نفرین که این عطیهٔ دیگر و عنایت دیگر حق است تعالی شانه چه مدح و ذم خود یکی از افعال حق است و مادح و ممدوح و ذام و مذموم هم یکی از آثار و افعال حق پس یکی سبب دیگری در آمده و یکی محل دیگری واقع شده چنانکه لفظ اعملوا اندرین ارشاد اعملوا فکل میسر لما خلق له از زبان مبارک آنحضرت صلعم بدر آمده حالانکه آن فعلی است از افعال الهی و سببی است بر عمل بندگی و ثنا و جزا که بران عمل است آن عطای دیگر است بر عامل بندگی فافهم و اگر جهت ثانی بر جهت اولی غالب و آن دیگر مغلوب بود آنرا نیز دو حال است باید دید که لطافت روحانی بر کثافت جسمانی غالب آمده

با کثافت جسمانی بر لطافت روحانی بصورۃ اول ہر فعل و تصرف کہ از وصادر شود ہمہ ملکوتی
بود کہ از مصباح ظہور و مشکاۃ نور حق سبحانہ باشد مانند افعال ملائکہ و بصورۃ ثانی ہر تصرف و فعل کہ
از قوہ بہ فعل درآید ہمہ شیطانی و حیوانی بود مانند افعال شیطان و حیوان بلکہ بوجہ نطقیت بمزید شیطنت
بدتر از شیطان و بدتر از حیوان۔ اگرچہ این ہم اثر یست از آثار و افعال او تعالی از تصرف مطلقہ
اما تابع استعداد و لیاقت آن حقیقتہ باشد مانند علم کہ تابع معلوم خود است غرض بر ہمین
دو حال اشارہ است اندرین رباعی جامی علیہ الرحمہ۔

رباعی

بشنو سخن مشکل و سر مغلق ہر فعل و صفت کہ باشد با عیان ملحق
از یک جہت آن جملہ مضافست بما وز وجہ دیگر جملہ مضاف است بحق

غایتہما فی الباب ازین دو جہت کہ مذکور شد بلا اختصاص جہتے از جہات و نسبتے از نسب
و اضافات تصرف انسانرا دو حال است اگر تصرف خودرا منسوب بطرف خود نماید۔
چہ بوجہ اختیار جزوی بداند کہ در تصرف ما را اختیار تام است کہ مثل تصرف کلی حق در خلق منسوم
گردد لایمکن زیرا کہ ذات حق چنانکہ بکمال است تصرف او ہم بکمال باشد و ذات انسان چنانکہ
بنقص و زوال است تصرف او ہم بنقص و زوال بود و نعم ما قیل۔

مصرعہ

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

کہ آن واجب و این ممکن و آن قیوم و این حادث و آن باقی و این فانی و آن مختار و این مجبور و آن مستقل
و این مضطر چگونہ تصرف ممکن با واجب و قیوم با معدوم و باقی با فانی برابر اند کذالک فی نوامیسی
گفتہ اند۔

رباعی

کارم اگر باختیار من بودی ... آشفته تر از زلف نگارم بودی
گر من نظری بکار خود داشتمی ... او را نظری کجا بکارم بودی

واگر تصرف خود را منسوب بحق سازد و بگوید که تصرف ما عین تصرف حق است ایضاً لا یجوز زیرا که پاس ادب و حفظ مراتب ضرور است چنانکه مولانا جامی در لوایح شریف لنسبت بوجود میفرماید حقیقت وجود اگرچه بر جمیع موجودات ذهنی و خارجی مقول و محمول میشود اما او را مراتب متفاوت است بعضها فوق بعض و در هر مرتبه او را اسامی و صفات و نسبت و اعتبارات مخصوص است که در سایر مراتب نیست چون مرتبهٔ الوهیت و ربوبیت و مرتبه عبودیت و عبدیت پس اطلاق اسامی مخصوصهٔ مراتب الوهیت مثل الله والرحمان بر مراتب کونیه عین کفر و محض زندقه باشد و همچنین اطلاق اسامی مخصوصهٔ مراتب کونیه بر مراتب الهیت و ربوبیت غایت ضلال و نهایت خذلان ولیه

رباعی

ای برده گمان که صاحب تحقیقی ... و ندر صفت صدق و یقین صدیقی
هر مرتبه از وجود حکمی دارد ... گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

ازین رو گفته میشود که در تصرف عبد و رب تفاوت است یعنی تصرف حق بکمال است و تصرف انسان بنقص و زوال اما تصرف انسان آنچه بصورت کمال میآید همراه خلافت و نیابت است والیه یرجع الامر کله پس تصرف حق بعلو ذاتیست مانند تصرف سلطان در مملکت و تصرف انسان کامل بعلو صفاتی مانند تصرف وزرا و امرا در سلطنت و تصرف ما عدا العلو فعلی مانند تصرف حکام و عمال با مر خلافت از آنجا که

معنے خلافت نیست الا ایصال حق ذوی الحقوق کہ کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ ازہ بدان است اما حق بدو وجہ است یکی حق اللہ دیگر حق العباد پس حق اللہ طاعت ومعرفت است کما ہو ظاہر عن قولہ تعالی ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ای لیعرفون وحق العباد مختلف است بحسب استحقاق ما لستحقہ حتی کہ با اہل خانہ واہل مدینہ وچشم وگوش ودست وبا جمیع اعضا وقوی ولو نفس را نیز چنانکہ اندرین حدیث شریف ان لاہل الدین لسنا ہونا لنفسک کالازواج والاولاد فی الافاق وکالقوے الروحانیہ والجسمانیہ فی الانفس علیک حقا ینبغی ان توصلہم الیہ وکذالک النفس الامارہ کانت واللوامۃ او المطمئنہ فان لہا فی کل مرتبتہ علیک حقا یجب ایصالہا اما بجہت رسانیدن حق ہر ذی حق علم ومعرفت آن ضرور است تا حق یکی بدیگرے نرسد ووضع الشئی فی غیر محلہ نتواند کہ ظلم است چنانکہ خلافت ظاہری وحکومت عارضی را بانتظام مملکت واجرائی عدالت علم معاملات وقانون سیاسات ضروریست کہ بدون آن کار خلافت مہوا نگردد لپس حصول این علم ومعرفت برسانیدن حق ہر ذی حق غیر از خزاین الہی امکان ندارد کما فی قولہ تعالی وان من شئی الا عندنا خزائنہ پس از بہر حاصل کردن این علم ومعرفت از خزاین الہی واسطۂ انبیا ورسل علی نبینا علیہم الصلوٰۃ والسلام لابد از انکہ حق سبحانہ الشان را بہر حقیر دانا وبینا ہی سازد وحقیقتہ ہر شئی من الاشیاء کما ہی علیہ ہر روح وقلب الشان منکشف می سازد سپس مرتبہ اولیا وصلحا است کہ وارث معنوی انبیا ہستند علیہم السلام کہ ہمہ علوم از خزائن الٰہی حاصل میکنند بواسطہ نبی کما اشارہ الیہ الجامی قدس اسرارہ فان علوم الانبیاء کانت الہیتہ وہبیتہ کشفیتہ بالتجلی لا بالکسب والنقل فوجب ان یکون اولادتہ الحقیقتہ کذالک وہبیتہ لا نقلیتہ ولا عقلیتہ فیرث الولی الوارث فی علم من المعدن لدی

اخذہ النبی والرسول النبی۔ پس لطیفہ ہمین علما ئیکہ ورثا خطاب ورثۃ الانبیا رفتہ است اندرین حدیث شریف کہ العلماء امتی ورثۃ الانبیاء و علمائیکہ علم ایشان کسبی است نہ وہبی وکشفی اطلاق وراثت بحق ایشان مجازا باشد نہ حقیقتا کما قول لہ فمن لم یاخذ ہا عن اللہ کما اخذ الاولون عنہ بل حفظ کلماتہم و مقالاتہم وروی عنہم فلیس وارثا علی الحقیقۃ بل بالمجاز فمن کان من الاولیاء الوارثین علی اخلاقہ ای علی اخلاق النبی المورث وصفاتہ و تصرفہ فیما یرثہ باعطائہ غیرہ او فی الخلق بالارشاد والتکمیل کان ذالک الولی الوارث کانہ ہو ذالک النبی المورث بعینہ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم العلماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل زیرا کہ علوم علمائی امت ماخوذ از روح پر فتوح آنحضرت است صلی اللہ علیہ وسلم بحصول النسبت و وصول بمرتبہ ولایت بحسب احوال و مقامات ایشان واخلاق و متابعت شان ازینجا است کہ علم را بر دو قسم منقسم ساختہ اند یکی حضوری کہ وہبی وکشفی باشد و دیگر حصولی کہ کسبی واجتہادی بود پس علم اول نصیب علماء حقیقی است کہ اولیاء وصلحاء است و علم ثانی حق علماء مجازی کہ علماء ظواہر باشد بہمین سبب اشارۂ سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامی قدس اسرارہ حیث قال اخذتم علمکم میتا عن میتۃ اخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت بالجملہ بحسب اضافت ہمین علم و معرفت اختلاف مردم است بمراتب تصرف وخلافت بطوریکہ ہر آنکہ از تلوث الواث وحجب ظلمات از نور این علم و معرفت محتجب اند از خلافت ہم بے بہرہ و ہر آنکہ از خواہشی نفسانی وحجب ظلمانی بدر آمدہ بانوار روحانی وتجلی ربانی در پیوستند بالنسبت تخلقہ کہ بعلوم واحوال و مقامات انبیا و اولیا فائز گردیدہ و بہ لطائف واخلاق ایشان پیوستہ است ہر تصرف کہ خواہد میتواند و بر ہر کہ ہمت گمارد از قوہ بفعل می درآرد زیرا کہ تصرف نائب تابع تصرف منیب خود میباشد و تصرف خلفا تابع تصرف مستخلف عنہ باشد تصرف انگشت بشق القمر و تصرف عصا

بحکم موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام وقتے باشد کہ ہر آن تصرف وخوارق عادات کہ از متبع
و متبوع بظہور رسد از تابعان و تابعان الشان بظہور رسد نباید دانست کہ اوشان
آن تصرف وخرق عادات را منسوب الشان نند بلکہ از آن ست کہ بعض وقت بعضی اقطاب کہ
قائم بعبودیت تامہ ومتصف بفقر کلی میباشند تصرف نمیکنند در چیزے مگر بوساطت
تابعان خود لیس تصرف الشان بذاتہ باشد و یا بغیرہ نیست از ارادہ خود ونہ از ذات
خود مگر بامر اللہ۔ بالجملہ علما و ورثا و راچنانکہ دو حال است کہ بالا مذکور شد خلافت را
ہم دو حال یکی خلافت بلا واسطہ بینہما وبین حضرت الالوہیتہ وثانی بواسطہ لیس خلافت بلا واسطہ
حق انبیا و رسل است لانہم خلیفۃ من خلفاء الحق وخلافت بواسطہ ہمچو خلافت خلفاء
اربعہ وائمہ ہدیٰ واولیاء کاملہ وعلمائے وارثہ بواسطہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
مانند خلافت ہارون علیہ السلام بواسطہ موسیٰ علیہ السلام بر قوم الشان کما قال موسیٰ
یا ہارون اخلفنی فی قومی وقال الشیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الفصوص ہارون بموسیٰ علیہما السلام
بمنزلۃ نواب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعد انقضائہ الی ربہ فلینظر الوارث من یرث و
فیما استحق فتعینت صحتہ میراثہ لیقوم فیہ مقام رب المال فمن کان علی اخلاقہ فی تصرفہ
کان کانہ ہو وقال الجامی رح فی شرحہ فاعلم ان ذالک ہارون لموسیٰ علیہما السلام
حین استخلفہ علی قومہ وذہب لمیقات ربہ بمنزلۃ نواب محمد صلی اللہ علیہ وسلم بعد
انقضائہ عن ہذہ النشاۃ العنصریۃ ذاہبا الی ربہ فکما ان نواب محمد صلی اللہ علیہ وسلم
من اکمل الاقطاب وورثاؤہ وخلفاؤہ فی امتہ یتصرفون فیہم کتصرفہ صلی اللہ علیہ وسلم
فکذالک کان ہارون وارثا لموسیٰ وخلیفۃ عنہ فی قومہ ومتصرفا مثل تصرفہ انتہیٰ ۔
اصل اینباب خلافت انبیا بلا واسطہ بوراثت خدا است وخلافت اولیا بواسطہ

ارثت

بوراثت انبیا و خلافت مطیعان و پیروان ایشان بوساطت و نیابت کمل اولیا رضوان
سوال الله تعالی عنهم اجمعین و آنچه در تصرف ایشان بظاهر اختلاف و تفاوتی که مینماید محتمل که کسی پرسد
که در خلافت بواسطه بعضی بر بعض تصرف قادر و بر بعض غیر قادر بودند باز چگونه تصرف وارث
بمورث عنه و تصرف خلیفه بمستخلف عنه برابر باشد و همچنین در خلافت بلا واسطه ضرور است
جواب که همه در تصرف برابر باشند باز فضیلت یکی بر دیگری که ثابت است بحکم فضلنا بعضهم علی
بعض از چه رو است جوابش چنین است که از روی تصرف بمرتبهٔ خلافت همه برابر است
چنانکه انبیا بمرتبهٔ نبوت مطلقه و اولیا بمرتبهٔ ولایت عامه و آنچه اختصاص و فضیلت ایشان
از یکی بر دیگری ثابت است بحسب مراتب قرب و وصال بحضرت الهی و بحسب اضافت
فضل و کمال ذاتی خواهد بود چنانکه ذات خاتم الانبیا سرور اتقیا صلی الله علیه و آله و سلم
مرجع کمالات احدیت چنان درآمد که دیگری را این منزلت حاصل نباشد و ذات سلطان
الاولیا سرور اصفیا سیدنا غوث الاعظم رضی الله تعالی عنه مصدر کرامات به جامعیت شد آن اثر
که کسی دیگر را بدان پایه نباشد اما آنکه در تصرف یکی شق القمر فرموده و دیگری مرده را زنده
کرد و یکی عصا را مار ساخت و دیگری نار را گلزار کذالک مثله نخواهد گفت که یکی بر تصرف
دیگری قادر نبود بل خواهد گفت که در قدرت و تصرف همه برابر اند اما بحسب ضرورت یکی
شق القمر فرمود و دیگر مرده را زنده نمود چنانکه همین محمل عارف سامی مولانا جامی علیه الرحمه
در نقد النصوص منظر ماید که نبی و ولی بر همه معجزات و کرامات بحسب اقتضای هر دوری
یکی شق القمر نمود و دیگر مرده را زنده همچنین الی النهایه مانند طبیب حاذق که بحسب مزاج
ضرورت یکی رنجوری نسخه تجویز کرد و یکی رنجور دیگر نسخهٔ دیگر خواهد گفت که طبیب بر
همان یک نسخه قادر بود و بر دیگر غیر قادر نظایرش بسیار است هرگاه که همگی انبیا و اولیا

علیہم السلام مظہر ذات حق اند چون لوان گفت کہ بر بعضی تصرف قادر است و بر بعض غیر قادر پس این سخن و اندیشہ فی الحقیقت باطل است چنانکہ اندرین مثنوی معنوی است

مثنوی

ہر نبی جملہ کرامت داشت | گرچہ ہر ایک یکی و زان افراشت
ہر یکے را ہزار چندان بود | اند کی گرچہ بھر خلق نمود
انبیا برگزیدہ تا آدم | مثل موسیٰ و عیسیٰ مریم
معجزہ ہر یکے دگرگون بود | ہر یکے سوئے حق رہبر نمود
ہر یکے بود بر ہمہ قادر | گرچہ جملہ ز یک نشد ظاہر
قدرت و معجزات از حق خواست | کے بود عجز آن طرف کہ حدث است
انبیا آلت اند و حق پرکار | ہمہ بے اختیار او مختار
آب گرچہ شود ز لولہ روان | نہ بود اصل آب لولہ بدان
اصل آن آب باشد از دریا | گرچہ از لولہا شود پیدا
تن چو لولہ است و قدرت حق آب | در سبب نگر کز اسباب

انتہٰی بالجملہ با وصف قدرت تامہ بہ تصرف ممکنہ با ظہارش بعضی ہمت تمامہ دارند و بعض بہ قدر ضروری اکتفا کنند پس این اختلاف نہ بوجہ کم و بیشی قدرت است بل بحسب ضرورت و بعضی از انست کہ با وجود قدرت ہیچ تصرف بخارج نیارند کما اشارہ الیہ الشیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الفصوص المعرفۃ باللہ تضعفہ حتی تلصقہ بالتراب فلا یقدر علی شیئ فیصیر فی نفسہ عند نفسہ کالصغیر عند امہ الرضیع یعنی کہ میداند کہ اساس وجود البشان ضعیف است بہ فحوائے قولہ تعالیٰ الذی خلقکم من ضعف ای عدم القوۃ فانہ

خلقکم من تراب ثم من نطفۃ ثم من علقۃ ثم من مضغۃ مخلقۃ وغیر مخلقۃ ثم یخرجکم طفلا الی آخرہ پس معنی این ضعف نزد عوام ضعف مزاج وضعف حال باشد ونزد خواص ضعف معرفۃ است ای المعرفۃ باللہ لضعفہ وتخرجہ عن قوۃ العرضیۃ وترددہ الی ضعفہ الاصلی حتی یلحقہ بالتراب الذی ہو اصلہ وتلحقہ بہ فیرجع الی ضعفہ الاول فلا یقدر علی شیٔ بالتصرف والتاثیر بقوۃ الہمۃ فیصیر فی نفسہ ای فی حد ذاتہ مع قطع النظر عن ظہور الصفات الالہیۃ فیہم عند یقینہ ای فی نظرہ واعتقادہ کالصغیر عند امہ الرضیع ای کالطفل الصغیر الرضیع فکما انہ لا یرے لنفسہ قوۃ ولا قدرۃ بکل امر تواجہ بالکلیۃ الی امہ التی ترضعہ و تربیہ فکذالک العارف بالنسبۃ الی الوجود الحق والرب المطلق۔ نقد النصوص ایضاً مولانا جامی رح میفرمایند کہ عارف صاحب تصرف را مانع از تصرف دو امر است یکی تحقیق بمقام عبدیت نظر بہ ضعف حقیقی وعدم اصلی خویش چہ عدم اصل ہمہ عین است ورجوع ہمہ امور بسوئی اوست وقوۃ وشدۃ بالاصالۃ حق را است وغیر اورا بالتبع۔ پس ہرچند بسبب تحقق بمقام عرفان مرتبۂ تاثیر وتصرف در عالم یافتہ باشد مگر حضرت حق را ہر خود اختیار کند وآن تصرف را بحق ایثار کند۔

نظم

ممکن کہ بود حقیقتش محض عدم
حاشا کہ تواند زدن از ہستی دم

ہرچند کہ بیند ز خود آثار قدم
آن بہ کہ برون نہ نہد از اندازہ قدم

دویم آنکہ آیۂ کریمہ وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیہ را دریافتہ و دانستہ کہ ہرچہ در دست اوست نہ از وست بلکہ او دران امر خلیفۂ حق سبحانہ است ونائب مناب او وبا این ہمہ بموجب فرمودہ او فاتخذہ وکیلاً مامور است کہ حق را در امر خلافت وکیل خود سازد

پس با وجود این معرفت و شهود عارف را کجا آن همت باقی ماند که بدان تصرف
تواند کرد چه همت اثر نکند مگر به جمعیت تمام که صاحب همت را گنجائے توجه بغیر امر تصرف
فیه نماند و این معرفت متفرق جمعیت همت اوست و موجب رجوع بعدم اصلی و عجز او

قطعه

از دور به بینی تو مرا شخص رونده — زان شخص بپرهیز که او غیر عدم نیست
پیش آ و عدم شو که عدم معدن جانست — لیکن نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست

وامر دوم احدیت متصرف فیه است زیرا که عارف چون بداند که متصرف و متصرف
فیه در حقیقت واحد است اگرچه بحسب صورت مختلف وجود اغیار از نظر شهود او بخیزد
پس همت بر چه آرد و جمعیت خاطر بکار گیرد انتهی کلامه پس وقتیکه کمل افراد انسان را
در تصرف چنان حال باشد فکیف انا بالجمله ازین جمله تقریر تصرف سایر الناس را بر حال
تصرف انسان کامل قیاس نباید کرد زیرا که در کامل و ناقص بسا فرق است تصرف
کامل کامل باشد و تصرف ناقص ناقص فافهم گفتگوی ما درینجا از تصرف عامه ان که بوده
است باید دانست که هر فعل و تصرف که باشد بالاصالت حق راست -
و بالتبع الناس را چنانکه در لوایح است که هر قدرت و فعل که ظاهر از مظاهر نماید فی الحقیقه
از حق در ان مظاهر ظاهر است کما اشار الیه الشیخ رضی الله تعالی عنه - لا فعل للعین بل
الفعل لربها فیها فاطمانت العین ان یضاف الیها فعل پس هر که بالکلیه این تصرف
و فعل را بذات انسان مخصوص داند و باختیار منسوب کند مثالش مانند طفلی است
که صورتهای کاغذی و لعبت هائے مصنوعی را متحرک دیده می داند که از خود متحرک و
رقصان است و متعجب میماند که چسان از خود رقصان است و حرکت کنان و نمی بیند

[illegible]

که پس پرده محرک ایشان دیگر است که جبر و پای ایشان زنارے بسته و رشته
در گردنش آویخته متحرک گردانیده است بهمدان اشاره از ارشاد بزرگی است

ه

رشته در گردنم افگنده دوست   می برد هر جا که خاطر خواه اوست

چونکه حجاب ظلمانی و اغراض نفسانی مانع دیده امعان ماست حقیقت بر ما اخفاست
و کسیکه بدیده حق بین بنظر کشف و یقین بیند میداند که ایشان بنفسه متحرک نیستند
بل محرک آن دیگر است که خالق آنست ایشان اند بمعنی قضا و قدر و واقف بر اسرار آن
مطلع ایشان نیز بر دو قسم اند یکی سر قدر را بطریق اجمال میدانند که فاعل فعل اوست
و هم محرک و متحرک از اوست و دیگری بر وجه تفصیل که محرک چون است و متحرک چگون
و میگویند ازین جمله اسباب و آثار که انسان از آن متحرک و متصرف است یکی سبب دیگرے
در آمده چنانکه حیات باعث علم است و علم باعث پخته شدن اراده و اراده موجب
قدرت و قدرت موجب حرکت گویا که فعل اول شرط باشد به فعل ثانی مانند آنکه جوهر شرط
است مر عرض را و جسم شرط است مر حیات را وقتیکه یکی ازین دو حاصل شود
دیگرش هم حاصل گردد یعنی علم آنگاه حاصل شود که پیش از آن حیات باشد و اراده او
بر انگیخته بر چیزے گردد که علم آن چیز پیش آن حاصل بود پس اینجمله از اسباب و
وسایط است مر دیگری را باقی ماند وجود طاعت و معصیت این هر دو تعلق به مشیت
ایزدیست اما رضاء او از فعلی و عدم رضاء او از فعل دیگر این امریست علاوه از مشیت
که مالک را بعضی افعال مرغوب و محبوب مینماید و بعضے غیر مرغوب و نا محبوب کذا
فی مذاق العارفین پس بفضله و کرمه تا اینجا از سر قدر و ما فیها و تصرف ما یتعلق بجاهر قدرکه

مذکور شد فهمیده باشی که سرّ چه و قدر چه و تصرف چه تقدیر هم و فطرت و علم و معرفت
اکنون بمقالهٔ دوم بعبارة القدر مناظره که رفته است اندکی درینجا اعاده آن می‌سازد
تا معلوم کند که آن مجمل است و این مفصل و آن عبارت است و این معنی تقدیر و سعت و امکان

مقالهٔ شانزدهم باعادهٔ مناظرهٔ جبر و قدر

مقالهٔ شانزدهم باعادهٔ مناظرهٔ جبر و قدر

ازانجاکه ازانجمله سوالات و جوابات که در مناظره گذشته سوالی است که بنده مجبور است
یا مختار به جوابش کسی نمیتواند که گوید مجبور است یا مختار اما ازین تقریر که بمقالات بالا گذشت
مجبوری بنده ثابت می‌شود نه مختاری فکیف کان کذا فلهذا گوییم اکنون محل آن است
که برخی از حقیقت آن مناظره نیز دریابد و آن اینست که در سوال همین حرف تشکیک
که یا است سایل و مجیب را در شک و وهم گرفتار و به تردد و افکار میدارد که نه
مجبور گفتن میتواند نه مختار اما در اصل کار هم مجبور است و هم مختار اما مجبوری باعتبار دیگر
است و مختاری باعتبار دیگر کما سبق ذکره که مختار فی الفعل است و مجبور فی الاختیار
و همدرین محل مولانا رومی می‌فرمایند ؎

انبیا را کار عقبی اختیار جاهلان را کار دنیا اختیار
انبیا در کار دنیا جبری‌اند اشقیا در کار عقبی جبری‌اند

الحال حال این مجبوری و مختاری بنده بعبارت اخری که بعقل عام اسهل و بفهم عام
اقرب باشد عرضه میدهد باید که بشنوید ازانجاکه انسان با جواهر جسم و اعراض نفسه
مرکب است که جوهری ازان جسم است و حرکت بدان عارض و حرکت اصل
افعال است و آن حرکت بر دو قسم است یکی عرضیه دوم ذاتیه مانند حرکت کشتی
و سوار کشتی اما حرکت عرضیه بر چهار قسم است حرکت فی الکم و حرکت فی الکیف

وحرکت فی الاین وحرکت فی الوضع وحرکت ذاتیه بر سه قسم طبعی وقسری وارادی که تعریف هر یکی به محل آن در مقاله ششم گذشت وهر حرکت را محرکی میباشد غیر جسم آن نفوس سه گانه است نباتی وحیوانی وانسانی مع قوای آن که غاذیه ونامیه ومولده وباعثه وفاعله وعاقله وعامله بود مع توابع آن وازین نفوس وقوی که تعریف هر یک در انجا رفته بفرق شعور وبلا شعور هر یکی محرک للجسم است بطرف افعال کلیه وجزئیه خواه آن فعل موافق طبع باشد یا مخالف طبع وبه جلب نفعی بود ویا به دفع مضرتی پس ازین حرکات ثلثه اعظم حرکات حرکت ارادی است وادون حرکات حرکت طبعی و متوسط آن قسری اما هر حرکتیکه باشد شش چیز ضرور بست المحرک والمحرک وما منه الحرکة وما فیه الحرکة وما الیه الحرکت ومقدار الحرکت چنانکه در اسباب تصرف وانشید که متحرک جسم او محرک آن نفوس یا قوی که رب مدبر ومتصرف او باشد وازما منه الحرکة اول علم وادراک باشد وثانیا متعلقات آن مانند دواعی وصوارف که از قسم شوق وتلذذ باشد ویا بکراهت والکار بحسب ادراک ویا از قسم توهم وتخیل باشد بغیر ادراک بالجمله این جمله باعث حرکت ارادی است واز ما فیه الحرکة قدرت وارادت است که از حق سبحانه بخشیده شده واز ما الیه الحرکة بیش ازین نباشد یا از بهر حظ نفس ویا از بهر کسر نفس ویا از برائے غذائے تن ویا بنا بر غذای دل که معرفت است ولعبارت اخرے یا بطرف معصیت ویا بطرف طاعت ومقدار الحرکت ظاهر است پس این جمله از مبدء الیست که آنرا وجودی باشد در روح انسانی که مقام آن ماورای غیب الغیب اوست باز در قوای نفسانی که غیب اولی وسمائی ودنیائی اوست باز به جوارح واعضا که عالم شهادت وکون وفساد اوست چنانکه اکابر این فن گویند چون -

افعال الٰهی لعالم کون و فساد و حادث میشود و او را قبل از حدوث صورتی ثبات شده
در عالم قضا و باز در لوح محفوظ و باز در لوح محو و اثبات که آنرا به سمائی دنیا تعبیر میکنند
همچنان در انسان مثالش همچو کتابت هر گاه که خواهی که چیزی نویسی آنرا وجودی باشد
در علم باز از آن رغبتی و ارادتی در دل تو پیدا آید و من بعد حرکتی و جنبشی در دل تو در آید و از آن
جسم لطیف از دل حرکت کند و بدماغ رود که آن جسم لطیف را اطبا روح حیوانی
نامند که حمال قوتهای حس و حرکت است و فتیکه این روح بدماغ رسد صورت آن
کتابت که مثلاً سورهٔ الحمد است در خزانهٔ اول از دماغ که مقام قوه خیال است پیدا آید
آنگهم اثر نقش از دماغ با عصاب رسد بنوعیکه از دماغ بدر آمده بجمیع اطراف و اعصاب
رسیده و از اعصاب تا انگشتان رشته یا بسته پس آن اعصاب بجنبد و سر انگشتان
را بجنباند و سر انگشت قلم را بجنباند و قلم مداد را بجنباند و آنرا بر کاغذ پراگنده و جمع سازد
بمعونت حواس خصوصاً بحاسهٔ چشم که درینجا حاجت آن بیشتر است تا صورت
آن سوره که در خزانهٔ خیالش بود بر کاغذ رسد و کاغذ آن مداد را که بر آن پراگنده و جمع
کرده است قبول میکند باز آن علم با دراک حواس می دریابد که این کاغذ آنچه در خزانهٔ
خیال خود بود مطابق آن نقش پذیرفته یا نه کذالک فی کیمیاء سعادت از اینجا ظاهر است
که محرک این حرکت دو چیز آمد اول آن لطیفه مدرکه که مفهوم آن چیز و یا صورت آن سوره
اولاً به علمش در آمد دوم آن جسم لطیف که آنرا از ذهن بخارج در آورد پس از آن لطیفه مدرکه
اراده و قدرت به جنبش در آمد و از آن اراده و قدرت حرکت و جنبش دیگر بمقام دل
صنوبری پیدا گشت و از آن حرکت جسمی لطیف بر آمده بدماغ صالحه پیوسته و صورت
آنرا انجز از اول دماغ که مقام خیال است رسانیده ثم با عصاب و ید و انگشت ثم به قلم

و کاغذ

و کاغذ پس این سلسله تحریک که مذکور شد بر ارباب دانش پوشیده نباشد چنانکه سلسله
این اثر از فوق تا تحت مانند آنکه از روح بدل و از دل بدماغ و از دماغ بجمیع اعضا و انگشت
و قلم و کاغذ به ترتیب میرسد همچنین سلسله افعال از تحت بفوق مانند آنکه از اعصاب
تا دماغ و از دماغ تا دل و از دل به قدرت و از قدرت تا بارادت و از ارادت تا بعلم
و از علم تا بدان لطیفه مدرکه الهیه و از مدرکه الهیه تا رب الارباب که فاعل حقیقی و متصرف
تحقیقی است منتهی میشود پس این سلسله ما تقدم و ما تاخر ظاهر است که هر ایک سبب
دیگرے است و هر یک محرک دیگرے و یکی محتاج دیگرے تا اینکه منتهی شود بر رب الارباب که
منتهای همه حرکات و افعال است که محرک آن غیرے نیست ورنه دور و تسلسل لازم
آید که آن محال است بالجمله این جمله وسائط و اسباب از شرائط و آلات است ـ
کما قیل لا موثر فی الحقیقة الا الله والوسائط بمنزلة الشرائط والآلات ـ اما کسی که نظر
خود برین سلسله نه گارد و بداند که قلم کاتب است و با انگشت و یا دست که جز و جسم
مثالش مانند مورچه الیست که بوقت تحریر کاغذ روان باشد و می داند که این کاغذ را نوک
قلم سیاه می کند و نمیداند که این قلم بدست کاتب مسخر است زیرا که وسعت بینائی
آن العذر نیست که قلم را بدست کاتب مسخر و متحرک بیند بوجه آنکه قد چشمش از تنگ بس
و بینائی آن کوتاه که بالای نوک قلم دیدنش نتواند ـ چنانکه در احیاء العلوم در باب توحید و توکل شرح
این دقیقه و حل این عقده از روی تمثیل بدین نمط آورده اند سالکی که دلش از نور الهی منور
و به مشعل توفیق روشن بود کاغذے دید که روی سفیدش سیاه گشته است از وے پرسید
که رخش را که سفید بود سیاه از چه کردی ـ جوابش داد که از من چه پرسید از آن مداد باید
که از خانه خود بدر آمده و روی سفیدم را سیاه کرده است آن سائل حقیقتش از مداد دریافت

جوابش داد که از من چه پرسید که من در خانهٔ خود پنهان بودم که دفعتاً قلم بطمع فاسد مرا
از وطن مألوف برآورده برین صفحه پریشان گردانیده است لهذا از قلم باید پرسید
قلم گفت که از من چه پرسید که من در عافیت درختان استاده بودم که دستی با سکین آمده
از بیخ و بن مرا جدا کرده و پوست و استخوان را تراشیده مجبور کرد که برین کاغذ روان گردم
و این مداد را پریشان گردانم — پس قلم حواله دست داد دستش جواب داد که من گوشت
و استخوانم گاهی دیده اید که پوست و استخوان هم از خود حرکت میکند و با سنگ و هیزم
بجنبش درآید آخر آن حواله بر قدرت نمود که من تابع آنم قدرتش جواب داد که من نه آنکه محرک
ام نه متحرک بل محرک من دیگر است که نامش اراده است پس اراده جوابش داد
که بخدا من هم از خود محرک نیستم بلکه من تابع امر علم و عقل ام هرگاه که او حکم میکند من بتعمیلش بجا آرم
و بجبر موافقت بمخالفت چاره ندارم پس نسبت این حکم خواه بعدل باشد یا بظلم بطرف
علم و عقل است نه بمن بیچاره بقول شخصی که مرده بدست زنده پس آن سائل جواب
سوال خود از عقل و علم و دل بخواست عقلش جواب داد که من چراغ خانهٔ تاریک ام
تا آنکه مرا کسی روشن نکند روشن نشوم دلش گفت که من یک لوح ساده ام تا آنکه مرا
کسی وسیع و استوار نکند وسیع و هموار نشوم که شنیده باشید ثبت العرش ثم انقش
علمش گفت که من نقشی ام بر لوح دل تا آنکه مرا از چراغ نور عقل برین لوح منقوش نکند نشوم
بلکه این لوح دل پیش ازین مدتی از نقش و نگار خالی و عاری بود قلم که مرا بدین صورت منقوش
ساخت ازو باید پرسید چرا آن که بدون قلم ممکن نیست که بر لوح دل نقشی پذیرد —
باستماع این کلام بیچاره سالک حیران و پریشان ماند تا اینجا هر که پرسیدم جواب معقول داده
و عذر معقول پیش آورده که بجز تسلیم چاره ندیدم اکنون که تو گفتی که من خط و نقش ام بدون

قلم ممکن نیست که مشوّش شوم نمیدانم که آن قلم کجا است وبجز یک قلم نی نمی شناسم
قلم دیگر را بجز لوح چوب وآهن نمیدانم لوح دیگر را ونقش سیاهی وسرخی مرا معلوم
است وچراغ را از آتش روشن دیده ام اکنون که ذکر لوح وقلم وچراغ
وخط دیگر میکنند نمی شناسم که چیست علمش جواب داد که عذرش راست ولیکن
وکاست ازانکه نزد شما نه آن مایه است ونه آن سرمایه براهی که رفتن میخواهی
طی کردن توانی که اندران مهالک ومخالف بسیار است بهتر آنست که ازین راه
بگذرید وراه خود پیش گیرید که تا این دیر آنچه دیدید وشنیدید متعلق بعالم محسوسات است
وراهی که پیش است آن بعالم دیگر است که آنرا عالم ملکوت نامند وباز پیش آن عالم
جبروت است که راهش بس سخت ودشوار است تا آنکه چشم یقین ونور
ایمان نیارید دیدنش نتوانید چه ازانکه مالک این منازل ذاتی است نه بذات دیگر
مشابه ونه صفتش بدست دیگر ونه قلمش بقلم دیگر مشتبه همچنین بخط ونقش لوح وعلم و
ارادت وقدرت وغیره قیاس باید کرد وشنیده باشید که سامان خانه موافق خانه میباشد
چگونه این جمله اشیا را که غیر محسوس است دیدن نتوانید بجز آنکه چشم بصیرت حاصل
آید وبسر منزل آن آگاهی کامل نمائید باری آن سائل که طالب صادق وسالک راه
حق بود بتوفیق الهی وتائید ایزدی باشتعال علم چشمش بینا ودلش منور شده
آن جمله اشیا بموجب هدایت علم بنظرش درآمد وتصدیقش نمود وبرکردار
وسرگردانی خود بموجب هدایت علم شکر گذار گردید وغرضکه اندم حسب هدایت
علم القلم را که دید بدانست که واقعی اثر هدایت علم است که نه از قسم نی است
ونه از جرم خشک وآهن اما نوک آن بر هر دلی چسپان وآویزان است

بدون توک و شگاف پس آن سالک شکر به عمل نموده از قلم پرسان مطلوب
خود شد قلمش گفت که بعالم ملک و شهادت قلم که شما را جواب داد همان جواب
من است سائلش گفت که صورت تو نه مثل الصورت است که سیرتش مثل آن
سیرت باشد قلم جوابش داد که بحکم تسخیر قلم الهی و قلم ظاهری بریک حال است اگرچه
بصورت مختلف باشد غرضکه آن قلم هم مثل قلم عالم شهادت حواله بر ید داد سائلش
پرسید که ید الهی چگونه باشد جوابش داد که نشنیده ان الله تعالی خلق آدم علی صورته
سائل گفت که شنیده ام باز انقلم گفت که برو بید را است بپرس وقتیکه آن سائل
ید را دید زیاده از وصف و صفاتش یافت که در تحریر و تقریر نگنجد که آن ید نه مثل ید دیگر
است و نه انگشت آن مثل انگشت دیگر یا این محرک قلم است وقتیکه آن سائل
بدان ید از حقیقت حرکت قلم پرسید جوابش داد که جواب ما هم مثل جواب ید
عالم شهادت است که تابع قدرت است آن سائل از قدرت مدعای خود
خواست قدرتش جواب داد که من هم صفتی مثل صفات دیگرام از من چه پرسید
که حقیقت صفت از موصوف دریابید که قادر بیچون و بیچگون است اکنون آن سائل
میخواست که حقیقت مدعای خود ازان ذات ستوده صفات بی پرده دریابد
که اندرین حال به عظمت و جلال زبان سوال سالک لال گشته و اندران متحیر مانده تا اینکه
بدلش استقلال مرحمت شده آوازے از غیب برآمد که لا یسئل عما یفعل
وهم یسئلون الی آخره انتهی ملخصاً اگر کسی پرسد که ازین جمله که مذکور شد معامله بالعکس
چه بچشم خود می بینیم که اراده ما باختیار ما است هر حرکت که می خواهیم میکنیم و گاهی خواهیم
نمی کنیم باز آن را باختیار دیگر چگونه روا داریم و محرک آن دیگرے را چسان شناسیم

مثال

مثال الیشان مانند ربانی است کہ ہرگاہ کشتیش بکنار رسد میگوید کہ از ہوای موافق زود بکنار رسیدہ و اگر بدیر رسد می گوید کہ بوجہہ ہوای مخالف بدیر رسیدہ نمی داند کہ ہوائی موافق و مخالف بحکم دیگر است و رسیدن و نرسیدن کشتی بکنار خواہ زود خواہ بدیر بدست دیگر کہ بحسب عادت جاریہ و حکمت بالغہ آن کشتی را روانی بر آب دادہ و ہوا را سبب روانی آن ساختہ و ربان را محرک آن کشتی گردانیدہ ورنہ این جملہ نہ از بادبان است و نہ از کشتیبان فافہم پس ہمچنین حال الیشان باشد چہ الیشان فعلی را بغیر داعیہ آن کار اگر خواہد بکند و اگر نخواہد نکند البتہ جائے توہم بودے وقتیکہ انسان فعل را پس از داعیۂ آن فعل می نماید کہ اگر آن داعیہ در دلش نباید آن فعل ہم نتواند زیرا کہ آن داعیہ مرجح آن فعل است بر ترک آن فعل پس آن داعیہ و آن خواست و ارادہ کہ در دلش پیدا آمدہ باختیار او نباشد کہ اگر خواہد پیدا آرد و اگر نخواہد نیارد زیرا کہ اگر داعیہ آن فعل در اختیارش بود ضرورت است کہ مرجح آن دیگر باشد ہمچنین الی مالانہایہ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آید و این محال است پس ازین ظاہر شد کہ آن خواست و ارادہ در اختیارش نیست اما چندین امور بہر فعل ضروری است کہ بوجود قدرت حرکت لازمی است و بعد پختہ شدن مشیت قدرت را تحریک لابدی است و بمشیت در دل داعیۂ اختیار پیدا شدن ہم ضروری است غرض کہ این جملہ امور بہمین ترتیب لازمی است بندہ را انتہاء آن نیست کہ مشیت را باز دارد و یا بعد مشیت قدرت را بطرف مقدور نگرداند و نہ آنکہ بعد پختہ نمودن مشیت قدرت را از حرکت باز ماند ہمچنان بہ جملہ امور باید دانست باز درینجا توہم آن باشد ازین تمام کہ مذکور شد بندہ در افعال مجبور مینماید نہ مختار باز اختیاریکہ از شرع شریف ثابت

کجا باقی ماند کما ہو ظاہر بقولہ تعالی لیس للانسان الا ما سعی ۔ و مانند آن جواب شبہ چنین است
که اولاً فعل اختیاری را باید دریافت که چیست و ثانیاً آن اختیار را که از کیست چون دانسته
آمد یدکه اصل فعل حرکت است و حرکت نزد متکلمین بر سه قسم است یکی طبعی و دیگر
قسری سوم ارادی پس فعل هم همبرین قیاس سه قسم باشد علمای معنوی حرکت طبعی
و قسری را جبری و اضطراری گویند مانند حرکت جماد و نبات بجانب مخالف که اگر محرکش نباشد
بالذات حرکت نتوانند پس حرکت بالغیر جبری و اضطراری باشد و حرکت ارادی اختیاری
که بضد جبر است ولاکن حرکت ارادی وقتی باختیار و وقتی بغیر اختیار نیز صادر میگردد چنانکه
مثلاً شخصی با طفلی جائی نشسته و دفعتاً واحدتاً مارے یا کژدمی از بالا نزدیکش افتاده۔
اول حرکت آن شخص بنا بر حفظ ذات خود بود و پس آن بحفظ طفل پس این حرکت اول
ازبی اختیاری باشد و حرکت ثانی باختیار ورنه باختیار ضرور بودے که اول حفظ طفل مے نمودے
و پسینش حفظ خود حالانکه این هر دو از حرکت ارادیست فلهذا افعال را برین سه قسم منقسم سازند
یکی فعل طبعی که آن غیر ارادی است دوم فعل ارادی که از بی اختیاری است سوم
فعل اختیاری که ضد جبری و اضطراری است پس بحق انسان فعل ارادی باعتباری جبری
و اضطراری است و باعتباری اختیاری۔ چنانکه مولانا امام غزالی رحمة الله علیه در احیاء العلوم
در باب توکل و توحید آورده اند که انسان از انگشت مینویسد و از شش و گلو تنفس مینماید
و وقتیکه در آب رود جسم خود آب را خرق میسازد اگرچه این هر سه فعل منسوب بانسان
است که بحکم اختیار و جبر و اضطرار یکسان مگر هر فعلی را کیفیت و اسم جدا است
لیکن خرق آب را فعل طبعی نامند و تنفس را فعل ارادی و کتابت را فعل اختیاری۔
اکنون کیفیت این هر سه فعل چنین است که در فعل طبعی جبر ظاهر است چون انسان

در آب رود ضرور است که آب خرق پذیرد و وقت تنفس ضرور است که حلق حرکت
گیرد پس حرکت گلو را با ارادهٔ تنفس همان نسبت است که خرق آب را از ثقل بدن
هرگاه که ثقل موجود باشد خرق آب ضرور است همچنان بفور ارادهٔ تنفس حرکت گلو لازمی
مگر آنکه ثقل بدن و یا عدم خرق آب بوجود ثقل بدن چنانکه باختیار انسان نیست همچنین بعد ارادهٔ
تنفس حرکت گلو نیز در اختیار آن نیست چنانکه مثلاً نزدیک چشمان مردم اگر کسی بدست
خود دستک زند یا سوزن را بطرف چشم کند ضرور است که مژگان چشم بی اختیار
بند شود هر چند که آن شخص نخواهد که ازین حرکت چشم خود بپوشد یا آنکه بستن مژگان از فعل
ارادی است و جهتش همینکه پیش از ادراک شخص صورت سوزن و یا حرکت دست
قبیح هست وقتی که سوزن بنظر در آید ارادهٔ بستن چشم ضرور است و از آن اراده
حرکت بستن چشم لابدی ممکن نیست که نتواند یا آنکه این فعل نیز از قدرت و ارادتش
میباشد ازین رو ثابت شد که بعض فعل ارادی هم مماثل فعل طبعی بود باقی ماند فعل اختیاری
که کلام ما بهمو آنست مانند کتابت که اگر خواهد بتواند و اگر نخواهد نتواند و گاهی ارادهٔ آن میکند
و گاهی نمیکند که بنظر ظاهر باختیار انسان می نماید و جهتش غیر ازین نیست که معنی اختیار را ندانند
فلهذا باید که اولاً معنی اختیار را بداند که اختیار حرکتیست که برانگیخته می شود از بهر فعلی که نزدیک ادراک
عقل خیر است و معنی اراده گرچه همین است اما فرق آن است که اراده بغیر غور و فکر
برانگیخته شود بر امریکه خیر باشد و یا نباشد و اختیار بر امرے برانگیخته گردد که خیریت آن
فعل بعد غور و فکر معلوم نماید پس بدین اعتبار امور را نیز دو قسم است قسمی از آنست که بلا غور
و تامل عقلش میگوید که این امر موافق است و قسم دیگر آنست که عقل در آن متردد ماند۔
مثلاً شخصے بر چشمانت سوزنی بخواهد که زند و یا بشمشیر برهنه حمله آرد بفور یا دریں همو عقل

علمش در دل پیدا آید که رفع این بلا در حق تو بهتر است پس به فور این علم اراده برانگیخته
شود و از اراده قدرت متحرک گردد و از قدرت بحفظ مضرت سوزن چشمانش بسته و
بجهت دفع شمشیر دست برخاسته آید هرچند که این هر دو فعل از فعل ارادی باشد اما
بلا تامل و تفکر و به موقع دیگر عقل و تمیز را تردد و تحیر آن ماند که آیا این امر موافق است
یا ناموافق لاجرم احتیاج فکر پیدا آید تا آنکه بر عقل منکشف گردد که این فعل کردنیست
یا نه وقتی که از فکر علم بهتری آن فعل حاصل آید این امر هم از قسم امر اول بود که بفور این
علم اراده برانگیخته شود چنانکه در اینجا از بهر حفظ سوزن و شمشیر برانگیخته شده بود چون هر فعل
که نزدیک عقل بهتر و موافق بود اراده بدان برانگیخته میشود پس آن اراده موسوم به اختیار بود
که مشتق از خیر است ازین رو اختیار نام اراده خاص است که باشاره عقل بکاری برانگیخته
می شود که بعد تامل خیریت آن خیر معلوم گردد پس عقل را در اختیار حاجت آن است
که از بهترین امور زیاده بهتر را تمیز کند و یا از بدترین امور زیاده بدتر را ممکن نیست که اراده
بدون حکم حس و خیال و یا بی حکم عقل ناطق برانگیخته گردد فلهذا اگر شخص گردن خود را از دست
خود جدا کردن خواهد ممکن نیست نه از آن جهت که بدستش قدرت نیست و یا آلهٔ جارحه
موجود نیست بلکه درینجا آن اراده نیست که قدرت را برانگیخته می سازد و وجه نبودن
آن اراده آنست که عقل ناطق و حس بدیهی حکم کرده است که فعل خودکشی موافق
خود نیست بنا دعلیه با وجود قوت اعضا و بودن آلهٔ جارحه ممکن نیست که انسان خود را
بدست خود هلاک گرداند الا بحالتیکه در تکلیف سخت و مصیبت بحد گرفتار بود
نوعی که تاب مصیبت نیارد درینصورت عقل در نفاذ این حکم در تردد و توقف
ماند از آنکه کشتن خود هم بد است و مبتلای آلام و مصائب بودن هم بد - درینصورت

عقل را

عقل را امر دو واجب که ازین هر دو کدام را اختیار سازد و کدام را بگذارد و پس بعد این
فکر اگر بداند که هلاکت خود خوش است آنرا البته اراده و قدرت آن پیدا می‌شود
تا خود را هلاک گرداند و اگر نزد عقل معلوم شود که از هلاکت خود گرفتاری آلام بهتر است
آنرا گاهی آن اراده و قدرت پیدا نباید که خود را هلاک گرداند چنانکه شخصی بر بام بقصد کسی
تعاقب کند آنکس بهیبتش از بام می‌افتد اگرچه بمیرد باکش نباشد چه ممکن نیست که
از بام خود را نیاندازد که در علم او افتادن از بام بهتر از قتل شمشیر باشد بر خلافش اگر آن شخص
بضرب آلهٔ غیر جارحه تعاقب آنکس نماید آنکس از افتادن بام ضرب آنرا بر خود گوارا کند
چراکه در علمش نیست که افتادن بام از ضرب آلهٔ غیر جارحه خوشتر است بنابر آن قدرت
و ارادت در تحریک نیاید و اعضا بفرود آمدنش یاری ندهد چراکه اعضا تابع اراده
و اراده تابع علم است و وجود این جمله امور در انسان ضروریست زیراکه هر فعل
که اختیاری باشد بدون سه چیز از قوه بفعل نرسد و بانجام رسیدن نتواند یعنی
بغیر علم و اراده و قدرت چه ظاهر است تا آنکه چیزی در دل نیاید خواه باختیار خواه بانکار
ارادهٔ آن در دل پیدا نباید مثلاً شخصی از ولایتی بولایت دیگر رسد و میوه را ببیند که در ولایت
او نباشد اصلاً قصد خوردنش نکند که از لطافت و لذت آن خبر ندارد و همچنین شخصی باشد که مار
و کژدم را ندانند از الامش خبردار نبود اصلاً ازوی نه گریزد فلهذا حق سبحانه علم و معرفت
را آفرید و در دلش بخشید و حواس ظاهری و باطنی برای جهت دیدن و دانستن آن عطا نمود
تا بعقل و از دیگر مدرکات دریابد و به نفع و ضرر آن امتیاز آرد و شئی نافع را بگزیند و از
ضار بگریزد و پس آن اراده را آفرید و بخشید تا به چیزیکه مفرد یا موافق خود انگارد خواه
فی الحال خواه بر انجام به پرهیزد یا بگزیند چه سرشت انسان است هر چیزیکه موافق داند

ومحتاج بدان باشد بگزیند و از شیء ضار بپرهیزد عام از آنکه یک شیء در حق یکی موافق باشد
و در حق دیگرے مضر مانند شیرینی و ترشی که بمزاج صفراوی شیرینی صفرا را بیفزاید که
مضر آنست و ترشی به نسبت شیرینی موافق آید و بدیگر امزجه خلاف آن و ممکن نیست که بغیر
اراده محض بعلم شیء آن شیء را بگزیند و یا از آن بپرهیزد و مثلاً مریضی که غذای را می بیند و میداند
که موافق خود است اما تا آنکه میل و رغبت در دلش نیاید اراده آن غذا نکند و تا آنکه اراده
آن نکند نخورد و همچنین دوائی را میداند که مفید خود است و موجب صحت خود اما رغبت و میل
بطرف وی تا آنکه نیارد اصلا نخورد و مراد از میل و رغبت اشتیاق و توجه آنست که در دل
انسان نهاده شده تا اراده را برانگیخته کند که موجب علم اوست و یا آنکه علم و اراده هر دو باشد
اما مانع آن دیگرے باشد اصلا قدرت در تحریک نه در آید مثلا پیش مریض غذای لطیفه
نهاده است و میداند که این موافق خود است و میخواهد که بخورد اما طبیب حاذق حکم پرهیز
بدان نموده است و مانع خوردنش بوده اصلا قدرت به تحریک نه در آید بل کراهت
پیدا آید زیرا که ضررش از نفع آن بیشتر انگارد و یا آنکه مانع هم نبوده اما قدرت گرفتنش ندارد
چه خورد و اگر قدرت هم دارد اما دست و پا یارایش نمی دهد که حرکت تواند مانند مفلوج از
قدرت هیچ فائده نبود لیس وجود این همه در انسان ضروریست و هر یکی را بدیگری ربط
بوده است که بدون آن دیگرے بکار نیاید اما وجود این همه اشیاء آناً فآناً چنان است
که انسان را از آن خبرے نبود که از کجا پیدا آید و از چه رود زیرا که انسان محل این امور است
نه آنکه این امور باختیار او صادر و وارد می شود و بدین سبب است که انسان را مجبور گویند
زیرا که این جمله امور از غیر حاصل است نه از آن او و مختار از آن گویند که محل
آن است از این رو که عقل خیر محض دانسته حکم آن نموده است و داعیه آن در دل

از غیر

اندا خته ان علم و داعیه جبیر باشد ثابت گشت که انسان بر اختیار خود مجبور است فتی
امر بین الامرین همان است چونکه فعل آتش که سوختن است جبر است و فعل حق سبحانه
اختیار محض و فعل انسان میان این هر دو اهل حق آنرا اسمی جداگانه تجویز کرده اند به اقتدای
کتاب الله که کسب است نه خلاف جبر و نه خلاف اختیار بلکه هر دو را جامع است اما

نتیجهٔ نص

فعل حق سبحانه که اختیار محض است اندرین اختیار شرط نیست که اراده بعد حیرت
و تردد بر انگیخته گردد زیرا که این امر مخالف شان ولیست بلکه این قسم الفاظ که در لغات
مذکور است بحق وی تعالی از روی استعاره و مجاز مستعمل است نه حقیقتاً چنانکه در مقالات سابقه
تفصیلش گذشت و همچنین اگر کسی گوید که در افعال او تعالی نیز همین ترتیب مرعی است که
علم اراده را سید اکرده و اراده قدرت را و قدرت حرکت را این جمله باطل و خلاف واقع
است بلکه حواله این جمله امور بقدرت ازلی است که اصل همه ها است مگر از انکه اکثر
مردم از ان لا یعلم اند قدرتش را مشابه قدرت انسان و علم و اراده اش را مشابه بعلم و اراده
خودشان گمان کرده اند حالانکه این امر بعید القیاس و دور از حق است و لاکن این قدر دانستنی است
که بعض مقدورات بر بعض مترتب میباشد چنانکه مشروط بشرط ازین جهته است که
از قدرت اراده انکم صادر نشود که علم آن موجود باشد و علم بعد حیات و حیات بعد
محل حیات نخواهند گفت که حیات از جسم حاصل میشود زیرا که جسم شرط حیات است
نه اصل حیات علی هذا الجمله درجات ترتیب واجب توانند بود اشت اما از انکه بعض شرط
بر عوام ظاهر است و بعض بجز اهل دل و صاحب کشف ظاهر شدن نتواند فلهذا عوام
درین ترتیب واجب توهمات و تشکیکات دارند بالجمله هر آن متقدم که مقدم میباشد
و هر آن متاخر که متاخر آید همه به ترتیب واجب و بلزوم حق است همچنین جمله افعال الهی را باید دانست

والا التقدیم و تاخیر محض لغو و فعل مجنونانه بود که ذات پس این جمله خیالات مبرا و منزه است
ازین رو واجب است که بدانند که — ما فی الارض والسما ؛؛؛ بترتیب واجب
و بلزوم حق است که بتر و بالاتر ازان ممکن و مقدور نیست پس اکنون چیزی که متاخر میشود
صرف بسبب انتظار شرط باشد که وجود مشروط پیش از شرط محال است چنانکه
در مصنوع تا آنکه شرط علم که حیات است موجود نشود وجود علم هم نشود و همچنین اراده
تا آنکه علم موجود نشود که شرط اراده است اراده پیدا نه آید بدانست که پس از حیات
علم آید و پس از علم و حیات اراده بهمین قیاس جمله چیزها پس از شرط خود بودنش
ضرور است بترتیب واجب و لزوم حق اما این چنین ترتیب نه امر سرسری و
اتفاقی است بلکه بحسب مقتضای حکمت بالغه و مصلحت شامله است که فهم آن بر عقل
نامه محال و اشکال انتهی ملخصاً از مذاق العارفین حاصل این همه تقریر آنست که این جمله امور
مضاف به حق و فایض از حق است بنوعیکه حرکت اعضا تابع قدرت و قدرت تابع
اراده و اراده تابع علم انسان است علم انسان تابع علم حق - بدین نظر در کل افعال انسان
ارتباط است بدین ارتباط هر فعل که باشد اندران دو اعتبار است یکی فاعل هر فعل
حق سبحانه است و به اعتبار دیگر بنده معنی اعتبار اول اینکه حق سبحانه موجد و مخترع هر فعل
است و معنی اعتبار دیگر اینکه بنده محل آن فعل است و معنی ارتباط آنست که حق سبحانه
پس از حیات در بنده اول علم را پیدا کرده و از علم اراده را و از اراده قدرت را و از قدرت
حرکت را پس ارتباط قدرت باراده و ارتباط حرکت از قدرت و ارتباط این جمله از علم
چنان است که ارتباط شرط از مشروط میباشد و ارتباط این جمله امور بقدرت الٰهی جنابست
که ارتباط معلول از علت و ارتباط موجَد از موجِد ازین رو چیزی را که ارتباط از قدرت باشد

محل

محل قدرت را هم فاعل گویند پس بهمین اعتبار بنده را فاعل نامند و بهمین دو اعتبار از نصّ قطعی هم ثابت کما قال الله تعالی فلم تقتلوهم ولکن الله قتلهم و فی قوله تعالی و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی ـ اندرین ارشاد نفی و اثبات را جمع فرموده نفی باعتبار آنست که حق سبحانه فاعل است و اثبات باعتبار آنکه بنده فاعل آن است بعضی را درینجا توهم آن باشد

سوال

چنانکه در مناظره بیان رفت که یک فعل را دو فاعل چگونه باشد و یا دو فاعل را یک فعل چسان یعنی اگر بنده فاعل است حق چگونه و اگر حق فاعل است بنده چگونه ـ جوابش اینکه

جواب

اگرچه بظاهر معنی فاعل واحد مینماید اما درینجا فاعل که لفظ مجمل است بدو معنی مستعمل از آن که معنی فاعل در لغت اختراع و ایجاد کننده است صفت اختراع و ایجاد مخصوص باری تعالی است که بجز ذات وی موجد و مخترع دیگری نیست و نباشد فلهذا فاعل حقیقی وی تعالی گردیده و انسان را فاعل که نامند بدین معنی است که حق سبحانه قدرت و اختراع در وی آفریده و محل اختراع گردانیده است چنانکه بحکم پادشاهی جلادی شخصی را قتل کرد درینجا باعتبار حکم قتل پادشاه را قاتلش خوانند و باعتبار آنکه فعل قتل از دست جلاد واقع شده جلاد را هم قاتل گویند پس نسبت فعل بطرف پادشاه حقیقتاً خواهد بود و بطرف جلاد مجازاً با آنکه فعل قتل واحد است و درینجا چنانکه بارتباط باهمی فعل قتل منسوب بهر دو باشد همچنان ارتباط فعل مقدورات بهر دو قدرت توان فهمید که بهر فعل فاعل فعل حقیقتاً او تعالی باشد و مجازاً بنده پس بهمین اعتبارات حق سبحانه در کلام خود بجائے نسبت فعل به بنده نموده و جائے بطرف خود و جائے بملائکه چنانکه درین آیه قل یتوفاکم ملک الموت و قوله الله یتوفی الانفس حین موتها نسبت موت در اول بطرف ملک الموت و در ثانی بطرف ذات خود فرموده و فی قوله افرأیتم ما تحرثون نسبت حرث به بنده ساخته

وفی قوله تعالی قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم. فعل قتل را منسوب به بنده و عذاب را منسوب بطرف خود گردانیده ازین قسم است در روایتی که فرمود آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم که میان دو فرشتگان موت و حیات نزاع برپا بود که از آن میان ملک الموت میگفت که زنده را مرده میکنم و ملک دیگر میگفت که مرده را زنده مینمایم پس وحی حق سبحانه در رسید که هر یکی از شما بکاری که مامور و مقرر است کرده باشید زنده را مرده و مرده را زنده کردن کار من است نیست کسی دیگر سوای ما که زنده نماید و یا بمیراند انتهی

مقاله هفدهم در حل بعض اشکال

اشکال اول - ازین جمله که مذکور شد ظاهر گشت که از برای هر فعل فاعل حقیقی حق سبحانه است نه بنده پس از رضا و غضب لازم آید که حق سبحانه از فعل خود هم راضی باشد و هم ناراض فکیف کان کذا جوابش اینکه ما سبق دانستید که در فاعل فعل دو اعتبار است که باعتباری حق فاعل است و باعتباری بنده چنانکه در مقالات گذشته به تفصیل گذشت پس حق فاعل بدان اعتبار است که موجد و مخترع آن فعل است و بنده بدان اعتبار که محل و مصدر آن فعل درآمده و قدرتی و ارادتی اندران آفریده شده و اختیار جزوی بدان بخشیده تا هر فعل که کند بقصد و اراده خود کند اما این قصد و اراده نیز مربوط به مشیت خاص است که تابع علم حق است و علم حق تابع معلوم که ذوات اعیان است پس اعیان به مقتضیات ذوات آنچه در حضرت علم بود از حضرت حق خواستند همان یافتند چه از درجات سعادت و چه از درکات شقاوت از سر فراخور محاسبه و محاکمه درآمدند و مستوجب رضا و غضب گردیدند چو عکس رضا بر سعادت و غضب بر شقاوت به فحوای لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت که مقتضای کمال عدل

مقاله هفدهم در حل بعض اشکال
اشکال اول

والله اعلم بالصواب

اشکال دوم

اشکال دوم - آنکه اگر کسی پرسد رضا و غضب لازمهٔ انسان است باز در حق
سبحانه استعمال چنین الفاظ که می شود بچه معنی اهل تحقیق بجوابش گویند که صبر و شکر از اسما
صفاتی حق سبحانه است حالانکه صبر و شکر وصف لازمهٔ عبد است نه معبود همچنین محبت
و کراهت و امثال آن بدانکه لفظ وجود گرچه مشترک است میان خالق و مخلوق اما
فرق اعتبار نسبت میان هردو که از روی حقیقت اطلاقش بر حق است و از روی
مجاز بر خلق همین منوال اطلاق این الفاظ حقیقتاً بر خلق است و مجازاً بحق زیرا که واضعان
لغت وضع این الفاظ اولاً از بهر خلق نموده اند که محسوس است و بعدش از بهر حق باستعاره
و مجاز زیرا که نظر واضع بر محسوس بیشتر میباشد به نسبت معقول از آنجمله مثلاً محبت است که در لغت
بمعنی رغبت طبع است بطرف شیء ملایم و اطلاقش بر حق صادق نباید از روی لغت
اما مجازاً آنکه مراد از محبت حق محبت اوست از نفس خودش چنانکه اکابر دین بمعنی یحبهم و
یحبونه فرموده اند که حق سبحانه از نفس خویشتن بر نفس خویش محبت میفرماید لاعن غیر زیرا که
غیر او موجود نیست چنانکه مصنف از تصنیف خود محبتی که دارد در اصل آن محبت نفس اوست
که از آن تجاوز کردن نمی تواند زیرا که تصنیف از توابع نفس است که کلام اوست نه کاغذ
و سیاهی و حروف علی هذا الحال محبت خالق باشد با مخلوق و آنکه با اسباب ظاهر محبت
حق با بنده که گویند بدان معنی که خدای تعالی از قلب بنده حجاب مرتفع می سازد و بنده
را بر قرب خود فایز میگردانند که از آن قرب او تعالی حاصل آید و نزد محققان این محبت
را دو نوع است اگر این محبت را بارادت ازلی نسبت کنند که طریق سلوک
را اختیار کرده است آن محبت ازلی بود و اگر آن محبت را بابتدای فعل نسبت کنند

که از قلب بنده حجاب را مرتفع ساخته بر قرب فایز گردانیده است این محبت حادث
باشد بالجمله حق جل و علا بکسیکه محبت دارد او را بر نفس او مطلع سازد و بر خبائث نفس
او آگهی بخشد چنانکه در حدیث شریف است که اذا احب الله عبدا جعل له واعظا من نفسه
وزاجرا من قلبه یامره وینهاه ملخصا از مذاق العارفین باقی ماند رضا که ثمره ایست از ثمرات
محبت صاحب جواهر غیبی در جوهرے آورده اند رضا آنست که حق تعالی ترا بعبودیت
پسندد و تو حق را بربوبیت انتهی تا اینجا که معنی محبت و رضا دانسته شد اکنون معنی کراهت
و غضب را بداید که معنی کراهت نفرت طبع است از شئ ناملایم که ضد محبت است
و غضب کیفیتی است که در دل پیدا شود و بسبب آن خون در دل جوشش بزند و روح حیوانیه
برای دفع مکروه و قهریت او بسوی خارج بدن متوجه میگردد پس این معنی نسبت بحق درست
نباید بلکه معنی کراهت الهی آن باشد که اسباب حکمت را در حق مکروه و مغضوب علیه باز دارد
تا بغایت خود رسیدن نتواند و مبدء آن کفران نعمت است و اثر او لعن و مذمت
و رضا که مقابل غضب است بمعنی رسانیدن اسباب حکمت است تا بغایت آن و مبدء
آن شکر است و اثر او مدح و ثنا که ثمرات محبت است کذالک فی فتح العزیز
پس بجمله محبت و کراهت و رضا و غضب را علاقه ایست از مشیت بنوعیکه مشیت
بحق بعضی از انسان چنین رفته است که از انسان فعلی صادر شود که حکمت تا بغایت آن
رسد پس آن فعل از انسان قهرا می شود زیرا که دواعی و بواعث بر آنها همچنین مسلط
میگردد که حکمت تا بغایت آن رسد پس این معنی غضب و کراهت است و بحق بعضی
کارے گیرد که حکمت را در بعض امور بغایت آن رساند این معنی رضا و محبت است
بالجمله وجود این اشیاء غیر از مشیت و قضا نباشد و انسان را از رضا بر قضا واجب که از علم

تعالی

مقامات دین است معنی اش اینست که رضا بر قضا موجب رضای او سبحانه تعالی
شانه و بعدم رضا باعث غضب او جل جلاله چنانکه امام غزالی رحمة الله علیه بمعنی هل جزاء
الاحسان الا الاحسان می فرمایند که منتهای احسان اینست که خدای تعالی از بنده
خود راضی گردد و این اندر آن حالت است که بنده از خدای تعالی راضی باشد و در جواهر غیبی
است که در حدیث شریف مذکور است که خداوند تعالی میفرماید که تقدیر کردم و تدبیر
خواهد بود حکم کردم هر که راضی است رضای من او راست و هر که راضی نیست خشم
من او راست و ایضا خداوند تعالی میفرماید هر که بر بلای من صبر نکند و بر نعمت من شکر نکند
و بقضای من راضی نباشد گو خدای دیگر طلب کند انتهی که دلالت میکند بر کمال غضب
او اعاذنا الله منه و مناسب این مقام یک حدیث قدسی در مذاق العارفین مرویست
که حق تعالی میفرماید خیر و شر هر دو را پیدا کردیم اما خوش حال کسی ست که آنرا از بهر خیر آفریدیم
و خیر را از دست او ظاهر گردانیدیم و بد حال کسی ست که آنرا از بهر شر آفریدیم و شر
از دست او ظاهر گردانیدیم و هلاکت بر هلاکت بحق آنست که اندر آن چون و چرا کند
یعنی بر قضای او راضی نباشد انتهی چونکه وجود حظ شرور از برای دنیاست و وجود حظ خیر
بجهت آخرت و ظاهر است که هر شر که بظهور رسد بجهت حصول دنیا و یا از شواغل دنیا
باشد و هر خیر که بکند از برای عقبی و رضای مولا باشد در خصوصیت چنانکه وجود دنیا و
آخرت ضروریست وجود خیر و شر هم لابدی و وجود این هر دو از موجد حقیقی ست
اما شر مکروه و نامرغوب است و خیر مطلوب و مرغوب او و ازینجا بدانید که افعال الهی
غیر از مصلحت و حکمت نامتناهی نمی باشد و آنرا حد و پایانی نیست که عقل ناقص ما بدان
رسیدن تواند ازانجا که رضا و غضب هم فعلی ست از افعال و اثریست از آثار رحمان

و قهار از آن اندر آن لب حکمتها باشد که فهم ما بدان نرسد اما وقتی باشد که آنحضرت سبقت گیرد بر اثر غضب که ارشاد میرود سبقت رحمتی علی غضبی حالانکه هیچ صفت از صفات الهیه بر صفت دیگر سبقت نگیرد الا رحمت کذا فی جواهر الغیبی از اینجاست رضای مولی از همه اولی العاقل تکفیه الاشاره ۔

اشکال سومی آنکه بزرگان دین رضا بر قضا را از اعلی مقامات دین که نوشته‌اند از هر چه و بر همه مقدم که دانند از بهر که بجو البس بدانید که در حدیث شریف وارد است که فرمود سرور عالم صلعم الرضاء بالقضاء باب الله الاعظم یعنی رضا بالقضا باب اعظم است برسیدن تا به خدا بچند وجوه اولاً آنکه رضای بنده موجب رضای خدا است که از همه مقدم است چنانکه گذشت ثانیاً رضاء ثمره الیست از ثمرات محبت و محبت با خدا افضل عبادتها است ثالثاً آنکه غضب و رضا که متعلق به قضا است مورث خوف و رجا است که باعث است بر تکمیل ایمان والایمان بین الخوف والرجاء میدان رابعاً آنکه از رضا صبر و شکر بر می آید که افضل فضائل و اکرم مکارم است و از نصوص قطعیه و احادیث صحیحه بهمه مسلم خامساً آنکه صاحب جواهر غیبی تصریح میفرمایند که رضای نفس اثر رضای قلب است و رضای قلب اثر رضای رب هرگاه نظر رضوان جناب الهی بدل تعلق گیرد صفت رضا در وی پیدا آید پس علامت اتصال رضوان جناب الهی بدل بنده اتصال رضای بنده بود و بوجود حال محبت لازم مقام رضا است و رضا و محبت هرگز از بنده مفارقت نکنند در دنیا و نه در آخرة بخلاف خوف و رجا که در آخرت مفارقت ورزند از بنده سادساً آنکه بعض المشایخ گویند که رضا از جمله مقامات است که از نهایت آن توکل است و معنی توکل اعتماد کلی است بر وکیل و اعتماد کلی

اشکال سومی

حاصل نشود و بغیر اطمینان دلی و اطمینان دلی موقوف است بر وحدت نظر بر رب الارباب و وسعت نظر بر مسبب الاسباب و این هر دو حاصل نشود بغیر اعتقاد و ایمان فلهذا امام غزالی رحمة الله علیه مینویسند که از بهر حصول چنین نظر بر حکمت و وسعت و رحمت و رافت او تعالی از برای توکل و رضا بے رائبهٔ شک و بے شائبهٔ وهم و گمان اعتقاد و ایمان بران باید گماشت و صدق و یقین بران باید داشت که اگر تمامی خلق را زیاده از شخص عقیل و علیم علم و عقل بخشیدی و حکمت تا نها چندان عطا کردے که زیاده ازان ممکن نبودی و بر ایشان انجام امور را منکشف ساختے و از اسرار ملکوت آگاه و از دقایق لطف و عقوبت واقف گردانیدے و باز حکم فرمودے که شما با علم و حکمت خود با انتظام ملک و ملکوت را بسازید تا اینکه همه بالاتفاق عقل و تدبیر خود را بکار بردے و سعی موفور نمودے هر انتظامے که از حق سبحانه در دنیا و آخرت مرتب و منظوم است اندران ذرهٔ از ذرات کم و بیش و بهتر ازین اصلاح و ترتیب از خویش نتوانستے و آنچه حق سبحانه در زمین و آسمان پیدا کرده است و میکند همه عمر دیدے اندران قصورے و فتورے نه اندیشیدے بالآخر دانستے که هر چیکه در آسمان و زمین پیدا کرده اند دوزخ و جنت و رنج و راحت و آنچه بندگان خود تقسیم کرده است از خیر و شر و نفع و ضرر و فقر و غنا و مرض و صحت همه از عدل محض و حق صریح است و بران اعتقاد آوردی که اندرین بکسی منظ جور و ظلم نیست و به ترتیب واجب و مقدار که ضرور بود همچنان است و ازان بهتر و بهتر و کامل تر ممکن نیست که کسی کند چه اگر بالفرض گویند که ازین عمده و بهتر ترتیبے بود که نکرد پس این امر با وجود قدرت داخل بخل باشد نه جود و ظلم باشد نه عدل تعالی الله عن ذالک علوا کبیرا و اگر گویند که قدرتش نه بود لازم آید عاجزے و عاجزی خلاف خالقی و معبودیست پس ضرور است که گویند و اعتقاد

کہ آنچہ حق بود و خواہد بود ہمہ بحق و بترتیب واجب و لزوم حق است انتہا ملخصاً از ترجمہ
ازروی احیاء العلوم ۔ پس آنانکہ از روی کشف حقیقتش دریافتہ و اسرار ملکوت برآنہا
منکشف گردیدہ است از دقایق لطف و عقوبت آگاہ و از خیر و شر و نفع و ضرر واقف
گردیدہ اند میگویند کہ این جملہ امور یعنی است کہ رنج و راحت و فقر و دولت و کفر و ایمان
و طاعت و عصیان ہر قدر کہ از بہر بندگان خود مقرر فرمودہ و در بندگان تقسیم کردہ است
محض از عدل و حق صریح است اصلاً اندران شائبہ جور و آنیہ ظلم نیست چنانکہ صاحب
جواہر الحقائق بحوالہ صدر الدین شیرازی از رسالۂ قضا و قدر آوردہ اند قال بعض المحققین
لیت شعری لما لا نسبت الظلم الی الملک المجازی حیث یجعل بعضاً من تحت تصرفہ وزیراً
قریباً و بعضہم کناساً بعیداً ۔ لان کلا منہما من ضروریات مملکتہ و ینسب الظلم الی اللہ تعالیٰ فی تخصیص
کل من عبیدہ بما خصص مع ان کلا منہما ضروری فی مقامہ پس ہر کہ خیال کند کہ این جملہ بترتیب
واجب و بحق خود نیست دال بر جہالت باشد و جہالت منافی رضا و موجب غضب
است زیرا کہ این رنج و راحت و کفر و ایمان و خیر و شر ہمہ از قسم آنست کہ اگر نبود
قدر روزہ چہ و اندو اگر مرض نباشد قدر صحت چہ انگار و اگر دوزخ نباشد قدر جنت
چہ بود بمصداق الاشیاء یتبین باضدادہا ۔ بلکہ جملہ امور را ہمبرین قیاس باید کرد کہ
کامل را بر صحیح بر ناقص عین عدل است کہ بہایم را فدیۂ انسان نمودن و سزائے
دوزخیان را موجب ازدیاد نعمت جنتیان گردانیدن و کافران را فدیہ مومنان ساختن
پس اگر ناقص نبودی کامل را کے شناختی و اگر بہایم نبودے شرف انسان از کجا
حاصل شدے حاصلش آنچہ امور بمقتضائے حکمت اوست و این جملہ خیر و شر از
اشیاء حکمی اوست بطوریکہ خیر مطلوب و مرغوب است و شر مکروہ و نامرغوب

پس کسی که گوید که شر از و تعالی نیست آن جاهل است و کسی گوید که خیر و شر هر دو
از خدا است بلا فرق کراهت و رضا آن اجهل است بلکه این هر دو متعلق از مشیت
است پس هر چیز و هر نوع که در مشیت ایزدی رفته است ظهور و وقوعش بوقت
آن ضروری است نه کسی آن حکم را باز گرداند نه کسی از تقدیر باز ماند آنچه که در ازل معین
و مقرر است بر وقت خود بهر که رسید نیست و رساند نیست کذا فی مذاق العارفین
ترجمه اردوی احیاء العلوم و موید آنست حدیث شریف خذها لو لم تأتیها لأتتک
یعنی روزی آنحضرت صلی الله علیه وسلم به شخصی خرما عنایت کردند و فرمودند که بگیر این را
اگر تو نزدیک آن خرما نرسی این خرما نزدیک تو خواهد رسید که نصیب تو باشد
و غوثنا غوث اعظم دستگیر عالم قدس سره در فتوح الغیب ارشاد میفرمایند لا بد لکل
مومن فی سائر احواله من ثلثة اشیاء امر یمتثله و نهی یجتنبه و قدر یرضی به فاقل حالة لا یخلو
المؤمن فیها من احد هذه الاشیاء الثلثة پس لا جرم صاحب تحقیق و تصدیق آنست که اعتقاد
و اعتماد کامل بر آن پیدا آرد و اطمینان دلی و سکون قلبی که موجب توکل و تسلیم در رضا است
حاصل آید تا اینکه اطمینان و سکون صفت نفس گردد و یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی
ربک راضیة مرضیة اشارا باشد اللهم اعطنا [illegible] نعیم و حبیب الکریم علیه الصلوة
والتسلیم آمین.

اشکال چهارم

اشکال چهارم اینکه بنده را بر امر ناملائم و خلاف طبع چگونه رضا ممکن باشد
مانند مرض فقر و رنج و بلا نزد اهل حق [illegible] است که بحسب ظاهر اگرچه
مریض بر مرض خود راضی نباشد اما وقتیکه حکیم [illegible] فصد حکم کند و یا قطع دست
را بخواهد اگرچه گرفتن فصد و قطع ید ناگوار طبع و خلاف خواهش او میباشد اما بامید

شفا و به حفظ تمامی اعضا امر گوارا کند و بران راضی آید و منت فصاد و حکیم بر خود شمارد دوم بحسب محبت هر قدر که محب در محبت و عشق محبوب خود محو و مستغرق باشد بر امر تکلیفی او اصلا تکلیف نباشد بل بالعالم محویت رنج و الم نیز محسوس نبود که رضای محبوب مطلوب او میباشد و بمقابله آن رنج و الم هیچ نداند مثلا طفل بچشم مادر نشتر اگر زند و یا جراحت رساند مادر بمقابل رضای طفل هیچ الم در دوان نماید ازینجاست که برگزیدگان خدا رضا را بر بلا بقدر ولا گزیده اند و میدانند که عافیت یا در عدم یا در قدم اما وجود یکه مبتلا هر دو ست از بهر ابتلا همه بلا هاست۔

اشکال پنجم اگر از بیان مذکور الصدر واضح گشت که رضا بر قضا واجب است ضرور گشت که بر شرور و معاصی هم رضا واجب باشد که این هم از قضای اوست و هم از عاصی و گنهگار و منافق و کفار هم راضی بودن ضرور آید و رنه ازینها انکار انکار از قضا باشد حالانکه مومن را کراهت و انکار از کفار و فجار و منافق و مشرک و غیرهم از آیات و احادیث ثابت است چنانکه بحق فجار در حدیث است المرء مع من احب و الرضا من شهد منکرا فرضی به فکانه قد فعله و بحدیث دیگر است الدال علی الشر کفاعله و بحق کفار فی قوله تعالی لایتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المومنین و قوله یا ایها الذین امنوا لاتتخذوا الیهود و النصاری اولیاء و مانند آن پس بدین صورت تضاد و تناقض لازم آید و رضا و کراهت ـ چه اگر جمله شرور و معاصی و کفر و فسق را غیر قضا گویم محال است و اگر عین قضا دانیم انکار و کراهت ازان در حقیقت انکار و کراهت از قضا باشد درینصورت اجتماع ضدین لازم آید که بیک چیز هم رضا باشد و هم کراهت و انکار ـ بجوابش مولانا غزالی رحمته الله علیه فرمایند اجتماع ضدین انرم لازم آید که اگر رضا و کراهت

اشکال پنجم

از یک چیز بیک جہت باشد البتہ یکی ضد دیگرے بود حالانکہ کراہت بہ جہت
دیگر است و رضا بجہت دیگر باز اجتماع ضدان کجا لازم آید بدانید کہ کفر و ایمان و فسق
و فجور وغیرہ را دو رخ است یک رخ بجانب حق سبحانہ بدین لحاظ کہ این جملہ افعال از علم
و ارادہ او ست و رخ دیگرش بطرف بندہ بدین لحاظ کہ باعمال و اکتساب او حاصل
شدہ و صفت او گردیدہ بصورت اول رضا برین افعال از انست کہ متصرف حقیقی
و فاعل تحقیقی را اختیار آن است کہ در ملک خود انچہ تصرف خواہد بنماید و بصورت
ثانی این قسم افعال را مذموم و مکروہ ازان دانند کہ او تعالی اسباب بغض و غضب
بر مغضوب علیہ مسلط گردانیدہ است پس ہر کہ مغضوب و مردود خدا است
دشمن خدا است و انکہ برخلافش بخوف و رجا و در طاعت و عبادت مصروف
محب خدا۔ پس درینصورت بر ہر مومن و مسلمان واجب کہ از دشمنش بغض و
عداوت دارد و از دوستش محبت و رضا کہ در حدیث شریف وارد است
کہ اوثق عری الایمان الحب فی اللہ والبغض فی اللہ۔ پس محبوب خدا دوست
و مغضوب خدا دشمن داشتن و فعل بد را بد و نیک را نیک گفتن موجب عین
رضاء او ست و انکہ فاسق و عاصی را بوجہ اختیار فسق و عصیان مذموم شمارد
تا فعل رضا باشد چہ صورت ناقص آید ذم است کہ برین افعال راضی ازان
باشد کہ مقصود او تعالی است و بدہم ازان دانند کہ از افعال وی تعالی است۔
بلکہ میدانند کہ مرغوبست بجہت او تعالی است کہ بحکم و قضاء او ست و مکروہ بہ
جہت کسب بندگان پس کجا تضاد و تناقض لازم آید انتہا پس حاصل رضا
و کراہت آنست کہ انچہ مرغوب و محبوب مولائے خود است آنرا مرغوب

محبوب دارد و آنچه نامرغوب و مکروه آنهاست خود است از آن کراهت و انکار دارد
چه بحق نفس خود و چه بحق دیگران چه انکار و کراهت را تعلق از نیت اخلاص باشد و
نیت و قصد و اراده مختلف اللفظ و متحد المعنی اند و نیت حالتی است از حالات
ملاح صفت نیست میان علم و عمل چونکه علم اول است که شرط و اصل ان است و
عمل بعد و فرع آن پس هرگاه علم او اگر خیر است نیت او هم به خیر باشد و هرگاه که
نیت بخیر بود عمل او هم به خیر ماند کما قال علیه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنیات
پس اگر نیت بخیر است همه اعمالش بخیر باشد فلهذا حق تعالی را بعضے باید که ما بر قلوب
مومنان و نیات ایشان نظر میکنیم نه بر اعمال ایشان چنانکه درین آیه کلا بل ران علی
قلوبهم ما کانوا یکسبون و همچنین اخلاص که جزو نیت است که آنرا نیت خالص
گویند پس اگر کسی بمقتضای نیت خالص هر عمل که کند آنرا اخلاص خوانند
و معنی نیت خالص آنکه خالصاً لله باشد بغیر اشتراک ما سوی الله چنانکه به همین نیت
خالص اشاره است درین حدیث نیة المومن خیر من عمله پس این انکار و
کراهت نیز اگر به نیت خیر است خیر باشد ورنه شر لیکن این انکار و کراهت
محض لله باشد نه آنکه به تقاضای نفس خود مثلاً بداند ما زاهد و پارسائیم و او عاصی
و گنهگار و ما مقبول و مغفوریم و او مردود و جفاکار اصلاً داخل خیر و ایمان نباشد
بلکه موجب شر و خذلان بود والله اعلم بالصواب ـ

اشکال ششمی

اشکال ششمی آنکه وقتیکه جمله افعال و اعمال از قضا است و رضا بر قضا واجب
باز خوف در جا چرا و توبه و استغفار کرا باشد بل این خلاف رضا باشد نه از
قسم رضا بر قضا بجواب این مردان حق میگویند که از گناهان و عصیان خوف کردن و آنرا

دانستن و از جرم بری ماندن و مجرم و گناهگار را بد گفتن و مذموم شناختن و بجهت حفظ نفس از بدیها و عصیان تا به امر معروف و نهی منکر پابند بودن و توبه و استغفار خواستن و امیدوار مغفرت و رحمت آن بودن این جمله از آثار عبودیت و از قسم عبادت است که موجب خوشنودی و رضائی مولا باشد که گفته اند ـ

ه

بلندی کسی یافت کو پست شد ‌‌‌ در نیستی کوفت تا هست شد

پس خوف و رجا موجب است طاعت و عبادت تام و ذکر و فکر دوام و جلا و صفای دل و رقت و تضرع خاطر که باعث محبت و ولاست فلهذا بزرگان دین خوف و رجا را از اهم مهمات دین قرار داده اند و گفته اند که وجود خوف از ایمان بالغیب است و ایمان بالغیب بکمال نباشد مگر بعلم و معرفت پس هر کس که بعلم و معرفت حق تعالی را بجلال و عظمت بیند و نفس خود را به نقص و تغیر و در افعال و اعمال خود را ناچیز و حق را قادر و مختار و جبار و قهار انگارد بالضرور در دلش خوف پیدا آید که گفته اند اول العلم معرفة الجبار و آخر العلم تفویض الامر الیه و خوف حالتی است از احوال دل و آن الم نفسی است که در دل هویدا گردد و سببش علم و معرفت است چنانکه درین حدیث راس الحکمة مخافة الله و از حق سبحانه ارشاد شده انما یخشی الله من عباده العلماء و هر گاه که نظر بر لطف و رحمت و رضا و رافت او نماید رجا حاصلش باشد غرضکه خوف بملاحظ جلال حق سبحانه است و رجا بملاحظ جمال او تعالی و خوف مقدم است و رجا متاخر و باجماع این هر دو صبر و زهد و توبه و استغفار صادر گردد و از زهد و صبر و توبه و استغفار صدق و اخلاص و از صدق و اخلاص ذکر و فکر دوام و از ذکر و فکر دوام محبت پیدا شود که از منتهای مقامات دین است و از محبت تفویض و رضا پیدا آید

وبه وجود این اشیاء که اهم از عطائے حق سبحانہ است بہ اگر از بنده مربوط گردانیده است آنرا تمام کند بحکم شرع نہ بہوای نفس چہ ہر کہ بہوائے نفس کارے کند و باز بخیر البشر تمنی باشد و یا بافعالیکہ باختیار خود مربوط گردانده است بجا نیاورده مترجی گردد برحمت و مغفرت آنرا بحماقت تعبیر کنند نہ برجا و تمنی گویند نہ مترجی چنانکہ در حدیث شریف الاحمق من اتبع نفسہ ہوٰہا وتمنی علی اللہ ارشاد رفتہ و از حضرت غوث پاک رضی اللہ تعالیٰ عنہ در فتوح الغیب ایما شده است فلا ترد ارادة غیر ارادتہ و غیر ذالک منک تمنی و ہو وادی الحمقاء فیہ حتفک وہلاکک وسقوطک من عینہ وحجابک عنہ احفظ ابدا امره وانتہ ابدا نہیہ وسلم ابدا الیہ مقدوره انتہی غرضکہ پس از اتمام کار زندگی بندگی بہ امتثال اوامر و نواہی و تفویض و تسلیم و رضا بامر مقدوره و مقرره ہر آئینہ امید و رجا از فضل و رحمت حق تعالیٰ باید داشت کہ لاتقنطوا من رحمة اللہ در آمده است بالجملہ خوف و رجا مفتاح مقاصد است بنابران مولانا غزالی رحمة اللہ علیہ خوف و رجا را الحق بنده بدو جناح تعبیر کرده اند بہ جہت حصول مقاصد رجا را زمام و خوف را تازیانہ گفتہ بجہت ادائے مناصب ۔



بندگی بود بجز افگندگی راست آید خواجگی با بندگی

باقی ماند توبہ و استغفار از میراث ابو البشر و سنت خیر البشر است صلوٰة اللہ وسلامہ علیہما کما قال غوث الاعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ و رضوا عنا فی فتوح الغیب فی مقالة السابعة فعلیک برسول اللہ محمد حبیبہ المصطفیٰ وابیہ آدم صفی اللہ عنصر الاحباب والاخلاء اسوة فی الاعتراف بالقصور والاستغفار فی الاحوال کلہا والذلة والافتقار فیہا اذ قال لہ اسلم قال اسلمت لرب العالمین معنی اینست کہ مرترا ای بنده مومن و ای سالک راه حق

قرب به پیغمبر خدا صلی الله علیه وسلم محمد و محبوب و محب خدا و برگزیده او و پدر وے که آدم است دوست خالص خدا که اصل و پدر همه دوستان خدا است که انبیاء و اولیا اند اقتدا است در اقرار بکوتاهی و طلب آمرزش در همه حال و اقرار به خواری نفس و حاجت و نیازمندی بر جمیع احوال که مقام تسلیم و رضا است انتهی عن شرح الکونان بدانکه نزد بزرگان دین توبه و استغفار را دو حال است یکی آنکه مبنی بر خطا و معصیت باشد دیگر آنکه بغیر خطا و معصیت آنکه مبنی بر خطا و معصیت است ابتدا از آدم علیه السلام شده است بقوله تعالی فقال آدم ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین یعنی گفت آدم پروردگار خود را ستم کردیم ما بر نفسهای خود و تقصیر ورزیدیم در حق تو اگر بیامرزی تو ما را و رحم نکنی بر ما هر آئینه خواهیم شد از زیان کاران انتهی و آنکه مبنی بر خطا و معصیت نیست بل برای فضلیت و مرتبت است از آنحضرت صلعم سرزده که ارشاد رفته فاستغفر الله فی کل یوم سبعین مرة الحدیث پس شیخ الشیوخ پیر و دستگیر ما رضی الله تعالی عنه ازین دو حال در فتوح الغیب چنین ارشاد فرموده اند و قد یکون ... شد بصفائی حال آدم فراموشی از پیمان الٰهی به خوردن شجره و بزرگی خواهش او بهمیشه بودن در بهشت و خواهش مجاورت و قربت حق بماندن بهشت و خواهش آمدن فرشتگان بزرگ برائی تعظیم و تکریم و سلام وی در بهشت بدینکه ابلیس گفت آدم را که اگر این شجره به خوری همیشه در بهشت باشی و هرگز ازین بیرون نروی پس آدم در طمع افتاد و اراده آن کرد که ازان شجره خورد پس بجا هوائی نفس آدم و مشارکت اراده او باراده حق یافته شده زیرا که اراده حق تعالی به بیرون آوردن آدم بود از بهشت در دنیا بجهته توالد و تناسل و دیگر مصالح آن که لا نعد و لا تحصی بود پس شکستی یافت آدم ازین هوای

نفس و مشارکت ارادهٔ خود با ارادهٔ حق بنوعی که رفت از آدم صفائی الحالت که داشت
بوجه تیرگی این ارادت و دور شد از آن ولایت و فرو اوفتاد از منزل و مرتبتی که در درگاه
عزت داشت و تاریک گشت آن نور تا که وی را بود پس زوال الحالت و انحطاط مرتبت
و بود من کدورت هم از جهت این ارادت و خواست بود که منبعث شد از نفس تا بحد
ظهور خطیه و معصیت با آنکه ارادهٔ خلود جنت و مجاورت درگاه حق امری است محمود نه مذموم
موجب آنکه اگرچه ارادهٔ خلود جنت و مجاورت در حد ذات حسن محمود است اما چون
نهی کرده شد از اکل شجره و ارادهٔ خلود جنت که مرتب بر آنست مذموم و قبیح باشد
بالجمله چون آدم صفی الله علیه السلام بجهت آن اراده از مرتبهٔ خود فرو اوفتاد و تقدیر الهی که بر اجتبا
و اصطفای او بود و از و خطائی که رفت باز بتوبه و استغفار توفیق داد و تاج کرامت
توبه و اجتبا بر سرش نهاده و بطریق صواب هدایت فرموده تا بدانند که هلاکت در معصیت
نیست بلکه در ترک توبه است و ثابت شد که توبه از بنده بی توفیق و الهام پروردگار
بوجود نیاید چنانکه در کلام مجید میفرماید ثم تاب الله علیهم لیتوبوا و توبه حذا از بنده عبارت
است از رجوع برحمت و توفیق توبه پس چون الهام و تعلیم کرده شد آدم به توبه
و توبه کرد پس متبدل شد آن ارادهٔ خلود فی الجنت که از هوای نفس و وسوسهٔ شیطان
بظهور رسیده بود از آن اراده که موافق ارادهٔ الهی باشد و بگذاشت ارادهٔ خود را و تابع
ارادهٔ حق گردیده از آن گردانیده شد حالت نخستین که در وقت ارادهٔ خود داشت
از ظلمت و کدورت بحالت دیگر که بعد از برآمدن از ارادهٔ اول و کردن توبه پیدا شد
صفا و نورانیت و آمد آدم را بجهت ترک ارادهٔ نفس و تابع شدن بارادهٔ حق و
راضی شدن بقضائی وی ولایت و بادشاهی بزرگتر از نخست و قرار آرام و سکونت

در دنیا

در دنیا پس در عاقبت نیز کہ عاقبت کار و مآل و معاد بجانب او ست گشت پس

دنیا مراد آدم و فرزندان او را جائے فرود آمدن تا مدت معین کہ در آنجا باشند انتہی ملخصاً

از شرح فتوح الغیب مولانا شاہ عبد الحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ و توبہ دیگر کہ بعدم خطا و قصور

اعتراف بہ قصور است کہ فرود محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فاستغفر اللہ فی کل یوم سبعین

مرۃ و بروایتہ دیگر مائۃ مرۃ شیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ در مقالہ مذکور وجہ آن چنین میفرمایند

کہ بود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کہ منتقل می شدند از حالتے بحالتے دیگر و بدل کردہ

می شدند از حالت بحالت دیگر و بردہ می شدند آنحضرت در منزلہا و مقام ہائے غیب کہ

ذات و صفات حق است و بعوالم دیگر کہ بچشم سر نہ نماید و تغیر و تبدیل کردہ می شد

بروی خلعتہائی و لباسہائی نورانی کہ عبارت از تجلیات و مکاشفات است و احاطہ

میکرد قلب شریف او را چنانکہ خلعت بدن را می پوشد پس ظاہر می شد حالت نخستین

کہ از تحت در وی بود نزد ظہور حالت دوم کہ متصل ست او را بمنزلہ تاریکی و نقصان

از جہت قوت و شدت نورانیت حالت دوم ظاہر می شد آن حالت نخستین آنحضرت

از تقصیر و سستی در نگاہ داشت حدود و آداب باعتبار علو مقام و منزلت آنحضرت

کہ چرا در آن حالت نخستین بودم و توقف نمودم پس حاصل اینوجہ آنست کہ آنحضرت دائم

در ترقی بودند و تجلیات انوار متوالی بروی میگذشت بعضی بالائی بعض دیگر و ہر تجلی فوق

کہ میرسید از توقف در تجلی تحت استغفار میکردند چون تجلیات حق را نہایت نیست

ترقیات آنحضرت را ہم نہایت نیست و این نہ مخصوص درین نشاء است بل ابد الآباد

حال ہرین منوال خواہد بود —

ترا کمال محبت ترا کمال جمال   دمی مباد که نقصان پذیرد این وصال

انتهی از شرح مذکور پس ثابت شد از این قسم اشخاص بحق بندگان که با آنکه بظاهر گناهی و خطایی سرنزند توبه از بهترین احوال بنده است چه جای آنکه هر که مستوجب توبه و انابت و طلب مغفرت بوده باشد پس بحق آن بدرجه اولی و انسب است غرض ازین مقال توبه و انابت بهتر است بحق بنده در همه حال چه توبه اقرار است بگناه بنده و قصور وی و هم توبه و استغفار از صفات بنده صفتی است لایق عبودیت به نسبت عزت و عظمت ربوبیت یعنی که مغفرت ذنوب چنانکه لایق مرتبه ربوبیت است تنزلًا طلب مغفرت لایق مرتبه عبودیت است تحقیرًا اگرچه گناهی درمیان نبود ـ



دیدم که خاطرش بمن آزار میکشد   کردم از و قبول گناه نبوده را

این نسبت حال توبه و استغفار اخص الخواص که از بیان مذکور الصدر مفهوم باز بدیگران چه رسد نیکو معلوم همچنین حال خوف و رجای ایشان باشد با آنکه نسبت نکند فعلی را بطرف نفس خود و حالی و مقامی را که با ایشان است بطرف خود و دعوی نکند از آن حال و افعال بذات خود باز می فرمایند بدرستی که خدای عز و جل هر روز در کار است در تغیر دادن و تبدیل نمودن احوال و صفات خلایق و محو اثبات کائنات و بدرستی قدرت خدا حایل و حاجز است میان مرد و دل وی و مالک و متصرف است بران به فسخ همم و نقض عزایم و تغییر مطالب و تبهید مقاصد پس شاید که دور گرداند ترا از چیزیکه خبر داده و آگاه گردانیده بدان حال و مقام و تغیر دهد ترا از حال و مقامیکه خیال کرده است تو بر جای بودن و دایم ماندن آن لعدم خوف از قهر و عظمت وی تعالی و قدرت وی که بر تغیر و تبدل احوال بندگان میدارد

تمام

بیانکه حق سبحانه در کلام خود میفرماید که منسوخ میگردانیم آیتی از آیات قرآن یا فراموش گردانیم آیتی را ازان وی آریم آیتی را بهتر ازان یا مانند آن آیا نمیدانی که خدای تعالی بر همه چیز قادر است که هم نسخ میتوان کرد پس ای بی چگونه توان نشست و هم نا امید چون تو اند شد و عاجز مدان خدا را در قدرت وی تا گوئی که مانند حال و مقام گذشته باز نتواند آورد که وی بر همه چیز قادر است هم به بردن و هم به بازآوردن و تهمت منه بروی تعالی در تقدیر و تدبیر وی تا گمان بری که در بردن احوال و بازآوردن آن خطا کرده یا غلط کرده و شک و شبهه مکن در راستی وعده او که در آسان گردانیدن دشواری و کشادن بستگی و بردن اندوه و بازآوردن چیزیکه رفته است و مانند آن از شرح فتوح الغیب بجائیکه شیخ رضی الله عنه فرموده اند فلا تعجز الله قدرته ولا تهمته فی تقدیره وتدبیره ولا تشک فی وعده الی اخره وهمچنین بسیار بجا است که بزرگان گفته اند۔

ع

نا امیدی برار باب طریقت کفر است گر در سے بسته شد ابدال دگری بکشاید

ع

هله نومید نباشی گرت آن یار براند گرت امروز براند که نه فردات بخواند

ع

گه بلطفم می نوازد گه بنازم میکشد زنده می سازد مرا آن شوخ بازم میکشد

الحاصل عارف و عالم و سالک و واصل زیاده از دیگران خوف و رجا و توبه و انابت و طلب مغفرت ظاهر است چه خوف را دو وجه است یکی بوجه علم و معرفت از عجز نفس خود و حول و قوت او تعالی زیرا که نفس و دل انسان گردان است معلوم نیست

گردد بجهت بکدام جهت میگردد از ضلالت بهدایت و یا از هدایت بضلالت همچنان از
اطاعت بمعصیت و یا از معصیت بطاعت چنانکه در خبر است که دل انسان در دو انگشت
حق سبحانه است لیکن شنو که هوای نفس موجب هلاکت تو گردد و شیخ رضی الله عنه
در فتوح الغیب میفرمایند اخرج من نفسک وتنح عنها وانعزل من ملکک وسلم الکل الی الله
فکن بوابه علی باب قلبک یعنی بیرون آ از هوای نفس تو و متابعت وی و یکسو شو از وے
و در پیئے وے مرو و بیگانه باش و بیرون آئے از مملکت وجود خود و هر چه حکم و تصرف
دران میرود و بسپار همه را بخدای عز و جل تا هرچه خواهد بکند و تابع امر و حکم او باش
در احکام و اوامر شرعیه با امتثال و در قهریه به تسلیم لیکن باش دربان خدای تعالی بر در
دل تو و به نشین بر در دل ـ



رو بر در دل نشین کان دلبر خرگاهی وقت سحری آید یا نیم شبی باشد

از شرح مذکور و وجه دوم آنکه اکابر دین گفته اند که غالب خوف خوف سوء خاتمه
است که علمش بجز عالم الغیب دیگرے نتواند که معلوم کند و نیز امتحانش بجز وقت اخیر
نتواند که شود و وقت اخیر را به قیامت صغری نام کرده اند و در حدیث شریف
از همه بدایت ما که فرمودند آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلم من عارف ترین شما هستم
به خدا و خائف ترین شما ام از خدا بالجمله هر کرا از رجال قرب در درگاه پروردگار
خصوصیت بیشتر خوف و رجا و توبه و استغفار بیشتر ـ زیرا که خوف عوام از دوزخ
و عقوبت باشد و خوف خواص از مکر و بعدت تا خیر خاتمت والله اعلم بالصدق والصواب
اشکال ششم آنکه بعض را گمانست که دعا خلاف رضا باشد و هم مخالف قضا

اہل حق گویند که این گمان بر خطا است بلکه دعا عین رضا است بر قضا چه رضا بمعنی رفع اختیار است چنانکه سید الطایفه حضرت جنید بغدادی قدس سره میفرمایند الرضا رفع الاختیار پس رفع اختیار اقرار عبدیت است و دعا و طلب از آثار عبودیت چنانکه مولانا شاه عبد الحق قدس سره در شرح فتوح الغیب میفرمایند که دعا و سوال از حضرت ربوبیت نه از قبیل ارادت و شهوت است بلکه بسبیل عبودیت است که بقصد امتثال امر الٰہی سبحانه تعالی بجا می آرد همچنانکه نماز هنگام درآمدن وقت مامور به است دعا نیز هنگام ورود بلا و خوف نزول آن مامور به است ولیکن نماز فرض است و دعا فرض نیست و اگر دعا بطریق شهوت نفس و عجلت بشری باشد چیزی نیست انتهی باجملہ خواستن دعا اصلا خلاف رضا نباشد چنانکه مولانا غزالی رحمة الله علیه در احیاء العلوم میفرمایند از اینجا که آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم بر اعلی مقامات رضا بودند اگر دعا خلاف رضا بودے دعا بکثرت نخواستی حالانکه خواستن آنحضرت صلعم دعا را بکثرت از احادیث ثابت است و هم موجب کمال خوشنودی حق سبحانه میفرمایند یدعو ننا رغبا و رہبا حضرت شیخ محی الدین عربی قدس اسراره در فص شیثیه دعا و سوال را بر چند قسم منقسم ساخته اند حیث قال و قد یکون العطایا عن سوال بالحال لابد منه او عن سوال بالقول و السوال بالقول علی قسمین سوال بالطبع او بغیر الطبع و هو قسمان سوال لامتثال الامر الالهی و سوال بمقتضیه الحکمة و المعرفت لانه امر مالک یجب علیه ان یسعی فی ایصال کل ذی حق حقه الی اخره و مولانا جامی رحمة الله علیه در شرح نقد النصوص میفرمایند که عطایای حق سبحانه بر چند قسم است از انجمله یکی عطا از سوال بالحال و الاستعداد است یعنیکه صاحب حال که کمل افراد اند و ایشان مکاشف احوال اعیان ثابته و عارف بسر قدر میباشند شعوری میدارند بر حال خویش و میدانند که احتیاج بر سوال حال ایشان است پس عطا به ایشان

لازم است کہ وی خطا از سوال بالقول است وسوال بالقول یعنی سوال زبانی ایہم بر دو قسم است یکی سوال بالطبع و آن اینکہ استعمال طبعی انسانی کہ خلق الانسان عجولا بران دال است باعث میگردد انسان را بر طلب وسوال تا از حق سبحانہ چیزے بطلبد وملتمس شود حالانکہ ہنوز وقت آن مطلوب نرسیدہ است بر اینکہ انکس از اسرار الامور مرہونہ باوقاتہا غافل است وسوال وپیش از وقت بیحاصل۔

نظم

چو پیش از وقت در کاری شتابی ز جست وجوی جز حرمان نیابی
نشان میوہ پیدا نیست بر شاخ میفگن سنگ سوی شاخ گستاخ

مناسب اینمحل نقل است کہ سیدنا ودستگیرنا حضرت غوث اعظم رضی اللہ تعالی عنہ وارضاہ عنا وقتی بیمار شدند وبصحرا گذشتند نباتات بزبان حال بعرض تاثیرات خود در خواستند کہ مارا اختیار فرمایند تا مرض حضرت شفا یابد ارشاد شد کہ آیا وقت شفا رسیدہ است عرض کردند نے۔ فرمودند کہ پیش از وقت از خوردن شما چہ منفعت۔ باز روزی گذر آنحضرت دران صحرا شد نباتات عرض کردند کہ اکنون وقت شفا رسیدہ است۔ مارا قبول فرمایند فرمودند کہ چون وقت شفا رسیدہ است باز شما چہ حاجت انتہا جملہ معترضہ۔ وثانی سوال بغیر الطبع وآنہم بر دو قسم است یکی سوال امتثالا لامر اللہ تعالی بہ قولہ تعالی ادعونی استجب لکم یعنی کہ سوال این سائل طلبان مقال محض از برائی امتثال امر حضرت ذوالجلال است نہ از بہر حصول حاجات ووصول بالمرادات۔

نظم

چون طمع خواہد مرا سلطان دین خاک بر فرق قناعت بعد ازین

او گدائی خواست شاهی چون کنم   او ز لب خواست عزت کی تنم

و دوم سوال باقتضای حکمت و معرفت یعنیکه این سائل بمقتضای حکمت و معرفت آمیز متصرف در رعایا خواه آن رعایا از اهل عالم باشد و یا از اهل مملکت و یا از اهل و اریا بدن یا از قوای علمی و عملی یا روحانی و جسمانی هر یکی ازین با بر آن حق است و آن سایل بحسب مرتبهٔ خود کفیل و ذمه دار امور و مصالح ایشان است و عالم است باینکه در علم الهی رفته است که میسر نشود چیزے ایشان را الا بعد سوال پس سوال میکند از حق سبحانه و میخواهد از او تحصیل جملهٔ امور و میرساند آنرا بحقدار آن زیرا که واجب است بر ان سائل که سعی کند حسب مقدور بایصال حق کل ذی حق از رعایا و غیره ایشان لهذا و هم از اقامه جامی است که میگویند که از اولیاء الله طایفه هستند که بالکلیه زبان مقال از سوال فرو بسته اند و همواره در زاویه سکوت و رضا نشسته اند

نظم

از رضا گه هست آرام کرام   جستن دفع قضا باشد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص   کفرشان آید طلب کردن خلاص

و جمعی ازین طایفه بعد از علم القضاء سابقهٔ حق سبحانه تعالی و تقاعد از تلبس سوال و دعا به یقین میدانند که علم حق سبحانه در جمیع احوال تابع است مر آن امر را که عین ثابته بنده بحالة الثبوت در غیب مطلق بر آن بود پیش از پوشیدن خلعت وجود به تحقق در هیا شد که آنچه از منافع مر ایشان را حاصل است و آنچه از مضار به ایشان واصل هم از ایشان است زیرا که حکم قضا و قدر تابع علم است سبحانه و علم تابع معلوم که عین ثابته است والی هذا المعنی اشار الجامی رحمة الله علیه حیث قال

ای عین تو نسخۂ کتاب اول + مشروح دران صحیفۂ اسرار ازل
احکام قدر چو بود در وی مدرج + حق کرد با حکام کتاب تو عمل

وجه آن عنے آنست که از طلب غیر حق مبرا و از مشاهدهٔ غیر جمال مطلق معرا اند ایشان را میل بمطالب دنیوی و نه رغبت بمآرب اخروی بل نظر ایشان به جمیع احوال بمقام وحدت و تفصیل مظاهر حق سبحانه میباشد و قتیکه اقتضای حال ایشان نظر بعبودیت مقتضی سوال لفظی در آید سائل میگردند و دمیکه اقتضائے حال ایشان مقتضی تفویض سکوت باشد ساکت میمانند —

رباعی

در بحر صفات پاک بیچون و چرا — گشتی صفتم فتاده نے دست و نه پا
ملاح ارادت است هر جا کم — گر وقفه و گر سیر کنم در دریا

بالجمله دعا را ازمانی است خاص که دران زمان دعا فاضل تر است و آن وقتے بود که بنده در دل خود رغبتے صادق و انشراحی و انفتاحی و استیناسی بدعا مشاهده کند و سکوت را آوانی است معین که دران آوان سکوت فاضل تر است و آن وقتے بود که بنده در دل خود هیبتی و تحرجی و انقباضی و احتشامی در دعا یابد چنانکه ایوب صلوٰة الرحمن علیه در حالت ابتدا و شداید محنت و بلا ما دام که حالتش مقتضی دفع بلا نبود طریق مصابرت می سپرد چون حالتش مقتضی آن گشت فریاد ربّ انّی مسّنی الضّر وانت ارحم الراحمین بر آورد —

تا الم او را نا لطافتش ابدیش از دو عالم نالۂ غم بایدش

منہ پس این جماعتہا است و اقفان سر قدر و عارفان قضا و قدر کہ بعضی از ایشان سر قدر را با جمال میدانند کہ بریاضت و مجاہدہ بمشاہدہ می افتد و بعضی بتفصیل کہ حق سبحانہ بر دل ایشان القا میکند و برفع حجابات بران دانا و بینا میسازد پس سینۂ ایشان گنجینہ اسرار خدا باشد کہ گویند سینۂ ابرار گنجینۂ اسرار کجا افشای راز و لا ری تواند گفتہ اند ـ



گو ہم چہ باید ار نگو یم خموشی بہتر تا دلستان نگوید کو راز دار نیست

و بحق ایشان است حکم این حدیث القدر سر اللہ فلا تفشوہ ـ نہ بحق ما و شما کہ عبارۃ القدر را رسیدن نتوانند باز بسر قدر و با سر القدر چہ رسند کہ افشای آن سر خواہ از تقریر و یا بہ تحریر توانند اما آنچہ کہ درین مقالہ بہ توضیح سر قدر وعدہ کہ رفتہ بود ہمان قدر کافیست و اہل مذاق و صاحب معارف را بحصول لطف و ذوق وافی ـ کہ ایشان از الفاظ بمعنی پی میبرند و از معنی بمطلب میگرایند بر طبق علم من علم و فہم من فہم چہ آنچہ کہ مکتوبی و ملفوظی نیست ہر القدر کہ کسی بنویسد و عمر خود اندران بسر برد انبار کاغذ بہ پیچد و طومار دفاتر بنوردد ـ سر قلم اندرین سر سرنگون ماند زیرا کہ آنچہ عبارۃ از سر باشد نہ اصل سر خدا کہ جامی علیہ رحمہ میفرماید ـ

رباعی

تحقیق معانی از عبارت مجوئی بی رفع قیود و اعتبارات مجوئی

خواہی یابی ز علت جہل شفا قانون نجات از اشارات مجوئی

لہذا سر قلم ازین سر بشکنم و زبانش را از سرش بشگافم و ختم کلام بمعذرت تمام میکنم

که اندرین مقاله هر القدر که اختصار جستم و اجمال بر تفصیل گزیدم از طوالت تا بدین نوبت
چاره ندیدم و تا آنکه سلسله آن تا بدین اطناب نکشد بفهم کافی کافی نشمردم و تا بدین درجه قلم را قرار
و نه طبیعت را استقرار یافتم اکنون درینجا که قلم قصیر ارگرفت اهل بصیرة مرا از طوالت معذور
دارند و وجه این طوالت تا بدین نوبت غیر ازین نه دانند که بمزید توضیح از کلام بصیرت التیام
کمل محققین و سرآمد مدققین استدلال و انضمام که نمود سلسله طوالت تا بدین نوبت کشیده
و اندران این مولف را بجز دون منصب ترتیب و ترجمانی بیش نبوده تا هم بدون رفع
حجب از جمیع کتب فائده ندیده که جامی علیه الرحمه گفته اند۔

رباعی

در رفع حجب کوش نه جمع کتب — کز جمع کتب نمیشود رفع حجب
در جمع کتب کجا بود نشئه حب — طی کن همه را و عدالی الله وثب

بدین وجه ازین کتاب حقایق و معارف القدر حصه اولین حقایق القدر را درینجا اختتام
و این توضیح را بدینجا انصرام مینماید و دعا اش میخواهد که ازین جمع کتب باشد که حق سبحانه
تمایند ارواح بزرگان که از کلام ایشان درینجا استدلال و انضمام رفته است توفیق رفع
حجب در دهاد و از کلمات شان هر آنقدر که در دل اند آنچه نعلش رسانا و این کتاب را
مقبول خاص و عام گرداناد و از فهم سر قدر فهم سر سر قدر آسان کناد بالنون والصاد۔

تمت حصه اول

الحمد لله والمنه از کتاب مستطاب حقایق و معارف القدر حصه اول موسوم به حقایق القدر بتاریخ ۲۵
صفر سنه ۱۳۱۳ هجری بمقام خجسته بنیاد اورنگ آباد بدست احقر العباد
سید محمد نجم الدین بن سید محمد فخر الدین باختتام پیوست

۱۱ ۴ ۸
الف ۲۵